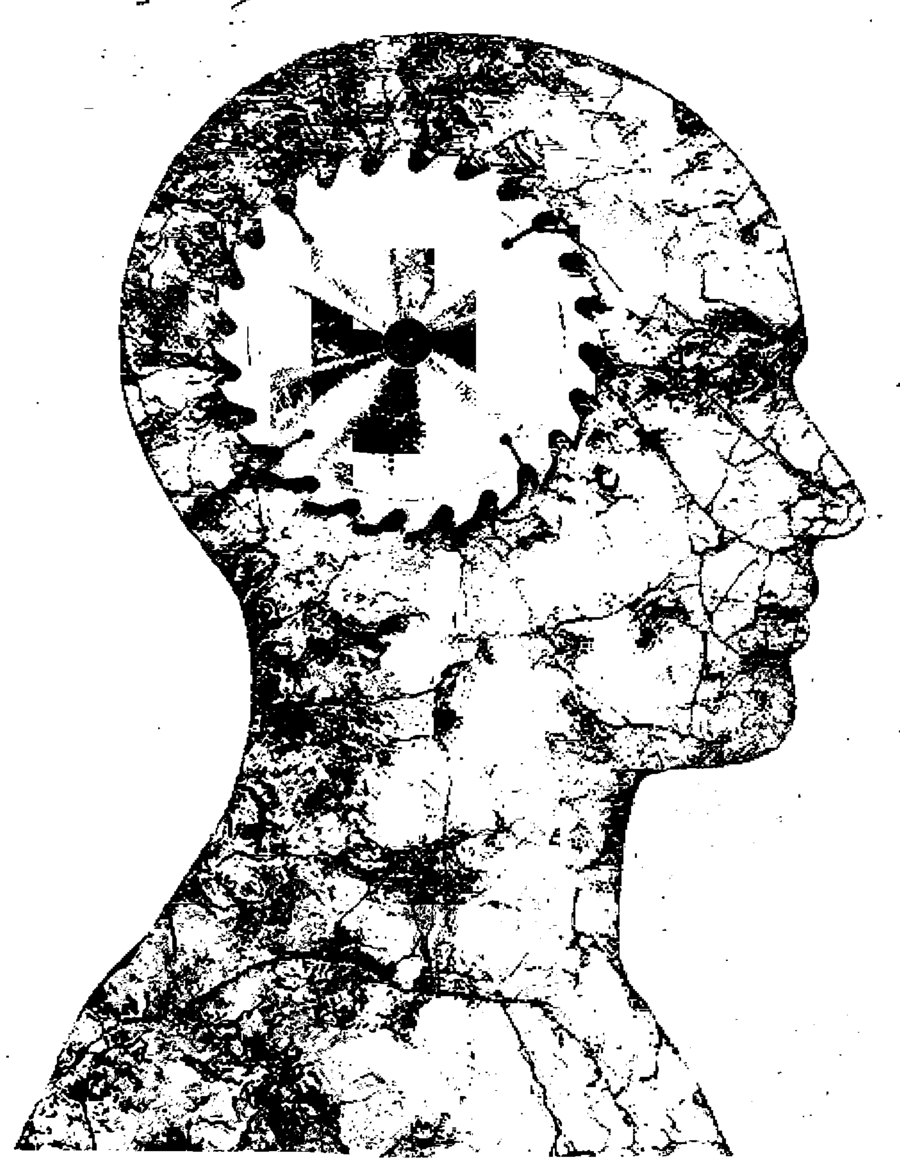
Akal Pensamiento crítico

SOCIALISMO, HISTORIA Y UTOPÍA

1.er Premio Internacional de PENSAMIENTO 2030

L. F. Medina Sierra

Prólogo de **CÉSAR RENDUELES**



Akal / Pensamiento crítico / 83

Luis Fernando Medina Sierra

Socialismo, historia y utopía

Apuntes para su tercer siglo

Premio Internacional de Pensamiento 2030


akal
ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

2030

Institutu Asturies

-

«Socialismo, historia y utopía constituye una contribución crucial a la ampliación de los imaginarios políticos actuales que debería resultar de la máxima relevancia para cualquier persona interesada en afrontar los desafíos sociales de nuestro tiempo a través de una profundización en la democracia», del fallo del Jurado del Primer Premio de Pensamiento 2030.

-

Diseño de portada
RAG

Motivo de cubierta
Sergio Ramírez

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4834-3

PRESENTACIÓN

Es un tópico, pero un tópico con una semilla de verdad, que las épocas turbulentas constituyen un acicate para el pensamiento crítico. Las crisis sociales quiebran nuestra aceptación de la facticidad presente como único horizonte de futuro y sacan a la luz la contingencia histórica de los consensos colectivos que organizan nuestra cotidianidad. El propio origen histórico de las ciencias sociales fue un efecto secundario de las intensas conmociones sociales que atravesaron las dinámicas de modernización occidentales hace doscientos años. La creación de las economías industriales, la aparición de los estados liberales modernos y la movilización política vinculada a los procesos de democratización hicieron saltar por los aires las convicciones y las formas de relación social sedimentadas durante siglos y obligaron a un esfuerzo teórico de explicación de las nuevas realidades emergentes, pero también a un ejercicio de imaginación política.

De modo análogo, la llamada Gran Recesión que se inició en 2008 ha sacado a la luz la fragilidad del mesianismo mercantilizador que dominó el mundo durante las décadas doradas de la globalización, a finales del siglo XX y principios del XXI. Hoy apenas un puñado de fanáticos atrincherados en sus cátedras de economía y sus tertulias de radio siguen defendiendo la idea de que la precarización laboral y la privatización de los servicios públicos son hitos positivos de un proyecto ecuménico que nos conducirá a la concordia y la prosperidad generalizadas. La crisis contemporánea ha tenido el extraño efecto de devolver la visibilidad a problemas –como la desigualdad y la pobreza material, la amenaza del totalitarismo

o la degradación de las democracias liberales– que imaginábamos sepultados en la escombrera de la historia, pero sin el conjunto de herramientas políticas de las que el siglo pasado se dotó para afrontar estos conflictos.

Una de las pocas cosas de las que podemos estar razonablemente seguros es de que la repetición literal de las intervenciones que en el pasado parecieron esperanzadoras son hoy caminos cegados: los estándares de libertad personal y democracia que en la actualidad nos parecen irrenunciables eran inimaginables para los movimientos emancipadores del siglo pasado; el intento de embridar la economía capitalista a través del desarrollismo consumista es un callejón sin salida en un mundo al borde del colapso medioambiental; el sindicalismo reformista parece una lejana utopía de fraternidad en un mundo arrasado por la precarización laboral... Pero el siglo XX también nos ha legado una lección irrenunciable, a pesar de la distancia temporal y conceptual que nos separa de esa época: un nutrido acervo de ejemplos de cómo las situaciones históricas que parecen la antesala de la catástrofe civilizatoria pueden dar lugar tanto, efectivamente, al terror, el enfrentamiento y la involución como a una aceleración de los caminos de la emancipación. Es radicalmente falso que las crisis, como tantas veces se dice, sean una oportunidad: siempre están llenas de dolor para la mayoría social y solo una pequeña elite logra parasitar en provecho propio el sufrimiento generalizado. Pero la salida a esos momentos de tensión no está escrita de antemano ni circula necesariamente por el lado malo de la historia. Al contrario, a veces son el preludio de dinámicas de progreso e imaginación política incrementada, de momentos muy especiales en los que lo que parecía utópico e inalcanzable se acepta repentinamente con la mayor naturalidad.

El Premio Internacional de Pensamiento 2030 nace con la intención de contribuir a esa ampliación de la imaginación social, estética, política, filosófica, moral o científica. Aspira a extender el bagaje conceptual de personas procedentes de tradiciones culturales y políticas diversas, pero interesadas en afrontar los desafíos de nuestra contemporaneidad a través de una profundización en la democracia. El ensayo de Luis Fernando Medina Sierra premiado en esta primera convocatoria responde con creces a esta premisa. Socialismo, historia y utopía es una evaluación rigurosa de las tradiciones políticas socialistas desde la perspectiva de sus utilidades para una renovación de los movimientos igualitaristas y emancipadores contemporáneos.

Se trata de una obra erudita y con una profunda sensibilidad histórica, que problematiza la relación entre utopía y racionalismo en las corrientes ilustradas posteriores a la Revolución francesa, analiza la tensión fructífera entre los universos conceptuales de Hegel y Marx y, sobre todo, revisa las distintas experiencias socialistas del siglo XX. Sin embargo, en ningún caso cae en la mera doxografía ni trata de establecer un veredicto definitivo acerca de las luces, sombras y tinieblas de las políticas socialistas pasadas en distintos lugares del mundo. Más bien presenta esas experiencias como el resultado de circunstancias históricas muy concretas, vinculadas a los procesos de modernización, que ya no son las nuestras. No para desechar la posibilidad del socialismo, sino para pensarlo sobre bases más cercanas a los problemas y oportunidades que caracterizan nuestro tiempo. Como el propio Medina explica: «El significado de la utopía, su relevancia como guía para la acción, ha cambiado y sigue cambiando. Visto de esta manera, el reciente palpitar de la izquierda, incluso de la izquierda socialista, un palpitar aún tentativo pero no por ello menos

importante y sorprendente, es el producto de una nueva etapa histórica en la que la noción misma de utopía, para qué sirve y por qué nos debe importar, está cambiando. No desapareciendo, sino cambiando. (...) Sea cual sea la suerte del socialismo en este siglo, dependerá de la sociedad de nuestro tiempo, no de sociedades del pasado».

César Rendueles
Presidente del Jurado del Premio Internacional de
Pensamiento 2030

PREFACIO

Michelangelo y Philippe

Cuando el papa Clemente VII encargó a Miguel Ángel Buonarroti pintar el fresco El Juicio Final en la Capilla Sixtina, muy seguramente sabía que estaba haciendo una contribución muy significativa a las artes en su calidad de uno de los mecenas más poderosos de su tiempo. Al fin y al cabo, le estaba pidiendo a un pintor muy eminente que hiciera el cuadro más importante para la cristiandad, al menos en lo que a ubicación se refiere. Lo que no tenía forma de saber es que, de una manera muy indirecta pero en todo caso tangible, estaba haciendo también una contribución al socialismo.

En efecto, la grandeza de Miguel Ángel fue una de las razones por las que dos siglos después la familia Buonarroti aún se contaba entre las más notables de Toscana. Tanto es así que el gran duque Leopoldo, queriendo velar por el bienestar de los descendientes de grandes florentinos, mostró interés y algo de afecto hacia el más reciente continuador del linaje, un graduado de la Universidad de Pisa llamado Filippo Buonarroti. El joven Filippo, hecho caballero por el gran duque, mantuvo sin embargo su independencia de criterio, adoptando la versión francesa de su nombre (Philippe) al tiempo que se sumía de cabeza en el torbellino del acontecimiento histórico más importante de su tiempo, la Revolución francesa, como uno de los primeros militantes comunistas de la era moderna. Participó en la Conjura de los Iguales dirigida por François

Babeuf y, a diferencia de muchos de sus compañeros, vivió para contarla, escribió una crónica de la conspiración y continuó su carrera de activista político y perenne agitador hasta su muerte en 1837.

Aparte de los apellidos, otros hilos unen a estos dos hombres a través de la distancia de varias generaciones. Los contemporáneos de Philippe sabían de su ilustre ancestro y buscaban en él pistas de talento familiar. Por su parte, él no los decepcionaba y daba muestras de una gran avidez de aprender y una indomable pasión, en su caso por la política más que por las artes. Pero dejando de lado los detalles biográficos, al fin de cuentas accidentales, debemos poner atención a un nexo más profundo, de carácter intelectual, que une no solo a estos dos hombres sino a millones a través de los siglos.

La imaginación judeo-cristiana se ha visto atraída desde siempre por la noción del fin de los tiempos. Los temas apocalípticos han sido una constante fuente de inspiración y retos para la cristiandad; cuando lo pintó, el fresco de Miguel Ángel formaba ya parte de una larga tradición. Aun así, generó un gran impacto en su tiempo al incluir muchos nuevos elementos, tomados del humanismo florentino de su tiempo, tales como la figura apolínea de Jesús, musculoso, rasurado y en movimiento, justo en el centro de toda la acción, con el sol detrás, un sol de matices platónicos que también podría servir como una alusión a la cosmología heliocéntrica que en aquel punto ya era conocida (pero aún no condenada) por el papado[1].

Al tratarse de una obra maestra ubicada en el centro mismo de poder del papado, el fresco de Miguel Ángel se desmarca un tanto de otra tradición del pensamiento apocalíptico que había generado dolores de cabeza para la ortodoxia desde hacía ya varios siglos: la tradición iniciada por Joaquín de Fiore

(fallecido en 1202) quien propuso en el siglo XII una lectura explícitamente histórica del Apocalipsis. Para de Fiore, el Apocalipsis no era solamente una revelación de la divinidad sino también un bosquejo de la historia humana tal que quien lo interpretara correctamente encontraría en él el anuncio del comienzo inminente de una nueva era en la tierra: la era del Espíritu Santo, un Sabbath final de paz y libertad en el que los cristianos podrían finalmente sacudirse del yugo del sufrimiento y el trabajo.

El humanismo y el milenarismo han coexistido siempre en el pensamiento político occidental, no siempre en forma armoniosa. El primero apuesta por la razón y confía en que gracias a ella se podrá llevar una vida digna de ser vivida, al menos por quienes la acepten como guía. El segundo, en cambio, apuesta por una transformación espiritual, incomprensible para el examen racional, una transformación que podría lograr lo imposible: una vida no simplemente mejor, sino perfecta.

Aunque Philippe Buonarroti y sus compañeros de conspiración desdeñaban los debates teológicos, estaban, así no lo supieran ellos mismos, escenificando una vez más la tensión entre estos dos elementos. En tanto que hombres de la Ilustración francesa, habían aceptado las ideas centrales de los filósofos del momento, entre ellas la idea de que mediante el uso de la razón era posible construir nuevas instituciones, incluso nuevas sociedades, que harían que las sociedades anteriores parecieran grises, toscas y miserables en comparación. Ese fervor ideológico era compartido por los grandes pensadores de la Revolución, independientemente de cuál bando hubieran tomado en los debates en los que finalmente se habría de consumir la joven república. La Ilustración se veía a sí misma como heredera directa del

humanismo, una heredera asertiva capaz de convertir la racionalidad en el principio central no solo de la ciencia y la moral, sino también de la legislación y la política. Pero los babeuvianos estaban dispuestos a ir más allá. Para ellos, cualquier cosa que no fuera lograr la plena igualdad, la destrucción de todos los privilegios existentes, incluso aquellos de los miembros acaudalados del Tercer Estado que habían liderado la Revolución, era una rendición abyecta.

A diferencia de los milenaristas píos de generaciones anteriores, estos hombres no estaban contando con la oración y la contemplación para alcanzar sus metas increíblemente ambiciosas. Tampoco estaban esperando a que lo que Kant había llamado pocos años atrás «la leña torcida de la humanidad» se enderezara; estaban dispuestos a actuar en el mundo tal como lo encontraron en ese mismo tiempo y en ese mismo lugar. Valientes, impetuosos, algunos de ellos con un perturbador gusto por la violencia (aunque en un contexto político en el que aquello era casi un requisito de empleo) lanzaron el primer movimiento político moderno dedicado a la destrucción del orden económico que ahora llamamos capitalismo. Había nacido el socialismo moderno.

[1] V. Shrimplin-Evangelides, «Sun Symbolism and Cosmology in Michelangelo's Last Judgment», The Sixteenth Century Journal 21/4 (1990), pp. 607-644.

CAPÍTULO I

Una tradición extraviada

Más de dos siglos nos separan de los babeuvianos. El paso del tiempo ha hecho que el socialismo sea ya parte de la historia. Los babeuvianos fueron los primeros de un largo linaje de revolucionarios que creyeron ser los portadores del futuro. Pero ha habido tantas adiciones a este linaje que ya se puede decir que el futuro tiene una historia. Una tradición revolucionaria es una especie de oxímoron: una tradición de romper con la tradición. Pero esta es justamente la situación en la que se encuentra ahora el socialismo tras dos siglos.

A lo largo de su historia, el socialismo se ha acostumbrado a estar siempre bajo asedio. Todo panteón socialista incluye hombres y mujeres que, desafiando todo tipo de adversidades, lo arriesgaron todo (y con frecuencia lo perdieron) en favor de la causa. Pero ahora, tal vez por primera vez, el socialismo se enfrenta a una perspectiva acaso más aterradora que la persecución y la derrota: la irrelevancia. La caída de los regímenes comunistas en 1989 convirtió al socialismo en algo que no había sido en mucho tiempo: una utopía en el sentido literal del término de algo que no existe en ninguna parte (aunque aún hay bastiones como Cuba y China, la segunda economía más grande del mundo, liderada por el Partido Comunista, no es exactamente un sistema capitalista puro).

Sin embargo, el socialismo aún conserva un lugar en nuestra imaginación política contemporánea y aparece en los sitios más

inusitados. En Estados Unidos los socialistas han mostrado una asertividad creciente. Candidatos que orgullosamente exhiben el título de socialistas se presentan a las elecciones con buenos resultados como Bernie Sanders en las primarias demócratas del 2016 o la nueva cosecha de jóvenes aspirantes al Congreso en el 2018. Las organizaciones socialistas han crecido a un ritmo sin precedentes. Entre el 2016 y el 2018 la membrecía de Democratic Socialists of America se multiplicó por ocho y hoy en día cuenta con más de cuarenta mil miembros, convirtiéndose en la organización socialista más grande de Estados Unidos desde que, en 1956, el Partido Comunista se vino abajo tras las denuncias de Khruschev contra Stalin. Bajo el liderazgo de Jeremy Corbyn el Partido Laborista británico ha recuperado el programa socialista que alguna vez defendió.

Al mismo tiempo, el socialismo sirve como un buen espantajo. Recientemente el secretario del Tesoro de los Estados Unidos, Steven Mnuchin, se jactaba de haberle arrancado la economía norteamericana a las fauces del socialismo. El nuevo presidente del Brasil también prometía «liberar a su país del socialismo» en su discurso inaugural. Ejemplos como estos se pueden encontrar en muchas partes, no solo en las Américas. El socialismo, pues, ha vuelto al lugar en el que se hallaba a mediados del siglo XIX, buscando su propia identidad, agenda e ideas y, como en los tiempos en los que Marx y Engels escribieron el Manifiesto comunista, llevando la vida incorpórea de un fantasma que recorre, no ya Europa, sino el mundo entero.

«El dios que falló», «el pasado de una ilusión»[1]. Estos son solo algunos de los títulos más influyentes en lo que ya constituye todo un género ensayístico con un tema común: la historia del socialismo en el siglo XX es más que suficiente para enviarlo al olvido. Para antisocialistas férreos, con lo visto ya

no hace falta más. Se trata, sin duda, de una línea de argumentación de innegable eficacia política.

Si nos detenemos a pensar un momento, veremos algo extraño, posiblemente acertado pero extraño, en estos retratos del socialismo. Aún si nos limitamos a los estados comunistas, estamos hablando de más de setenta años de la historia mundial y de aproximadamente un sexto de la población mundial. Pocas veces usamos el término «fracaso» para referirnos a un fenómeno tan vasto. Nadie habla, por ejemplo, del fracaso de la esclavitud.

Lo extraño de este lenguaje es su énfasis en la acción. Algo, mejor dicho, alguien o algunas personas, fracasaron. Por supuesto, muchas políticas y muchas colectividades fracasan. Pasa todo el tiempo. Pero, fuera lo que fuera, el comunismo era más que una serie de políticas y la gente asociada con él vivió durante un siglo, impulsando todo tipo de iniciativas. Algunas fracasaron estrepitosamente. El Gran Salto Adelante de China condujo a una hambruna descomunal. Otras tuvieron éxito pero a un costo probablemente inaceptable. La industrialización soviética de los años treinta impuso enormes sacrificios sobre la población pero sus resultados fueron genuinamente impresionantes. Otras fueron un éxito sin discusión. Muchos países comunistas lograron erradicar rápidamente el analfabetismo, a veces partiendo de niveles de atraso desoladores.

¿Qué se está diciendo, entonces, cuando todas estas iniciativas tan dispares se colocan bajo una misma rúbrica y se les declara un fracaso? Ningún intelectual se referiría la historia de ningún país que no haya estado bajo gobierno comunista como un éxito o un fracaso. Cualquier balance de un periodo de tiempo tan prolongado en, digamos, Turquía o Brasil, o incluso la pequeña potencia económica de Singapur,

estaría lleno de matices, señalando todo tipo de logros y frustraciones. Llama la atención que los habitantes de los antiguos países comunistas tienden a notar mucho más esos matices a la hora de evaluar la historia de sus países. Sus percepciones del periodo comunista a veces son nostálgicas e incluso, sobre todo en el caso de los veteranos de guerra, llenas de orgullo. En ese sentido, no se diferencian de los habitantes de cualquier otro país.

Pero sí hay un sentido en el que el comunismo se diferenciaba de las demás experiencias de gobierno del siglo XX: el hecho de que sus protagonistas expresaban el propósito de construir otro tipo de sociedad. Había muchos desacuerdos entre ellos acerca de lo que estaban construyendo (como en cualquier otro país) y aun cuando se llegaba a un acuerdo entre los altos jerarcas nada aseguraba que dicho acuerdo se fuera a llevar a la práctica (como ocurre con tantas políticas). Pero la expresión de propósito era innegable, vehemente.

Los políticos se pasan la vida expresando propósitos con gran vehemencia y sin embargo hemos aprendido a no tomarlos demasiado en serio. Pero en este caso, se trataba de una expresión que no se podía tomar a la ligera. Tenía un carácter ubicuo y se utilizaba como justificación de todo tipo de políticas, muchas de ellas sin precedentes y que no hubieran tenido ningún sentido si no estuvieran al servicio de dicho propósito.

No les falta razón a los antisocialistas cuando hablan de un proyecto socialista durante el siglo XX aunque a veces exageren su coherencia interna. Tampoco les falta razón cuando dicen que algunas de las peores atrocidades fueron cometidas por personas que abiertamente se declaraban partidarias de dicho proyecto. Toda la evidencia disponible indica que en ninguno de los países que estuvieron bajo gobierno comunista la población

tiene deseos de repetir la experiencia en exactamente los mismos términos. En ese sentido, no está del todo descaminado usar el lenguaje de la acción política implícito en la expresión de «fracaso».

Pero por sí mismo, esto no nos dice mucho. En nuestra vida diaria tenemos múltiples fracasos y las lecciones a extraer cambian según el episodio. A veces el fracaso es tan estruendoso y convincente que simplemente salimos corriendo en dirección opuesta, para no intentar nunca más lo que sea que estábamos haciendo. Otras veces, en cambio, nos detenemos a preguntarnos si otro método hubiera sido mejor en busca de la misma meta. Incluso hay ocasiones en las que el fracaso lo experimentamos como una ocasión para aprender sobre nosotros mismos, como algo que gustosos repetiríamos si nos viéramos en las mismas circunstancias. El fracaso como tal no encierra ninguna lección específica.

En el caso del socialismo, ¿qué lección deberíamos extraer de su supuesto fracaso? ¿Deberíamos renunciar de una vez por todas a cualquier proyecto que tenga el más mínimo rasgo socialista? ¿Deberíamos intentar de nuevo, con otros métodos? Inclusive un antisocialista, si está interesado en el análisis más que en la estridencia, debe tratar de hacer un riguroso balance de la historia del socialismo.

El antisocialismo ya ha formulado una respuesta coherente a este respecto, asociada especialmente al trabajo de pensadores como Friedrich Hayek, Ludwig von Mises y, con algunos diferentes matices, Karl Popper[2]. Desde esta perspectiva, el pecado original del socialismo se halla precisamente en sus comienzos, en su intento de proponer un bosquejo de sociedad. Según este diagnóstico, los socialistas arrancan de un conjunto de aspiraciones normativas y de allí

pasan inmediatamente a formular un programa político que supuestamente colmaría dichas aspiraciones.

Así las cosas, el fracaso del socialismo estaba ya latente aún antes de aquel 6 de noviembre de 1917 cuando Lenin dijo «ahora procederemos a construir un orden socialista». Su programa estaba destinado a fracasar porque cualquier programa, cualquier proyecto político que busque transformar la sociedad guiándose por aspiraciones normativas tarde o temprano se estrellará contra el hecho tozudo de que las sociedades son, siguiendo la memorable expresión de Hayek «órdenes espontáneos», es decir, que las sociedades no se diseñan sino que evolucionan con el paso de los años.

Se trata, sin duda, de una posición intelectual formidable. Tiene el mérito de haber sido formulada en tiempo real. Las críticas de Hayek al socialismo fueron publicadas en una época en la que muchos economistas serios consideraban inminente el momento en que la Unión Soviética desplazaría a los Estados Unidos como la gran potencia económica mundial. Sin duda, los eventos de 1989 debieron ser para él una gran reivindicación.

Por mucho que se discrepe de esta postura, no debe ignorarse. Cualquier defensa intelectual del socialismo en nuestro tiempo tiene que ofrecer una respuesta a esta crítica libertaria. Buena parte del presente libro es un intento de dar dicha respuesta.

Antes de entrar en detalles, voy a saltar brevemente a la conclusión. Sí. Hay un nexo entre la veta utópica del socialismo y su caída en el siglo XX. Pero aunque las revoluciones de 1989 son usualmente consideradas el fin de la utopía, creo que sería mejor verlas como el fin de cierto tipo de utopía, más aún, el fin de cierto tipo de relación entre la utopía y la política surgido en un contexto histórico concreto. El significado de la utopía, su relevancia como guía para la acción, ha cambiado y

sigue cambiando. Visto de esta manera, el reciente palpitar de la izquierda, incluso de la izquierda socialista, un palpitar aún tentativo pero no por ello menos importante y sorprendente, es el producto de una nueva etapa histórica en la que la noción misma de utopía, para qué sirve y por qué nos debe importar, está cambiando. No desapareciendo, sino cambiando.

Aún está por definirse la nueva forma que tomará la utopía y qué contenidos socialistas albergará. En ese sentido, veo un paralelo entre la situación del socialismo en nuestro tiempo y la del liberalismo en el siglo XVII. En aquel tiempo existía ya una venerable tradición de ideas liberales e incluso de políticas liberales. Incluso ya algunas de las sociedades más dinámicas del momento estaban adoptando dichas ideas, no solo como un conjunto de recetas, que también, sino como un componente central de su cultura y sus valores. Pero el liberalismo como tal se hallaba aún en una etapa inmadura porque, al fin y al cabo, las ideologías no son simplemente entes que flotan supérstites sobre sociedad. Fue necesario mucho tiempo para que finalmente el liberalismo tomara cuerpo en las instituciones, las prácticas y, eventualmente, en la cultura y la cotidianidad de la sociedad. Quiero proponer aquí la conjetura de que algo similar puede ocurrir con el socialismo. Muchas de sus ideas están aún en desarrollo pero debido a varias tendencias de cambio en la sociedad, este proceso puede acelerarse y fortalecerse.

Seguramente el lector apreciará un bosquejo de las páginas que vienen. Intelectualmente, el socialismo es un hijo de la Ilustración. Por eso, voy a comenzar por revisar cómo se manifestó la tensión entre utopía y racionalismo en la tradición ilustrada, especialmente después de la Revolución francesa. De esta revisión hay un punto que será muy importante para el desarrollo posterior de mi argumento: la transición intelectual entre Hegel y Marx. A diferencia de buena parte de la tradición

socialista, no voy a considerar a Hegel simplemente como un escalón para llegar a Marx. Sostendré que, a pesar de sus problemas, la forma en la que Hegel entiende la relación entre nuestras aspiraciones normativas y los procesos históricos, una relación en que cada polo es causa y también consecuencia del otro, ofrece un esquema valioso para entender la relación entre los principios del socialismo y la experiencia histórica a la que han dado lugar. En su intento por reflexionar sobre las duras realidades de la Revolución francesa, Hegel desarrolló un conjunto de atisbos que podemos utilizar para reflexionar sobre las duras realidades del siglo XX. Hegel, superó la visión simplista, tan común entre muchos antisocialistas de nuestro tiempo, según la cual la experiencia histórica pone a prueba nuestros ideales normativos de la misma manera en que un río pone a prueba un puente. Para Hegel, en cambio, nuestros ideales son un producto de la historia que en su primera forma emergen de manera cruda, imprecisa y necesariamente defectuosa y que solo alcanzan plena madurez tras varios encuentros con nuestra propia experiencia vivida.

Para llenar de contenido este esquema voy a repasar partes de la recepción que Marx hace de Hegel. Me concentraré sobre todo en los contornos generales de la agenda normativa que él propuso y en sus ideas sobre cómo dicha agenda interactuaba con el desarrollo del capitalismo. Como veremos, Marx, a veces de manera un poco sinuosa, alcanzó a discernir algunas de las dificultades a las que se enfrentaría el proyecto socialista en su intento por superar al capitalismo moderno.

Después de rastrear la genealogía intelectual del socialismo, pasaré a revisar su experiencia histórica en el siglo XX. En lugar de dar un veredicto, aunque sin duda hay episodios que merecen un oprobio inequívoco, mi objetivo al repasar dicha historia es entender de qué manera fue el resultado de

circunstancias históricas que han quedado en un pasado que ya no volverá. Aunque puede parecer un truismo, se trata de un punto importante para nuestra discusión sobre el socialismo del presente. Mientras más claridad tengamos sobre la manera en que los procesos de modernización del siglo pasado configuraron la experiencia socialista, mejor podremos abordar la pregunta de cuáles contenidos de la tradición socialista tienen relevancia para nosotros. Sea cual sea la suerte del socialismo en este siglo, dependerá de la sociedad de nuestro tiempo, no de sociedades del pasado.

Pensar de esta manera en la trayectoria histórica nos permite entender mejor las posibilidades y retos del socialismo en los años venideros. Muchas cosas han cambiado en el siglo pasado y muchos de esos cambios, creo yo, le dan nueva relevancia a las metas fundamentales del socialismo. Pero, por supuesto, esa nueva relevancia requiere nuevas agendas y nuevos métodos. Por tanto, las últimas secciones del libro están dedicadas a discutir qué nuevas formas de socialismo pueden surgir que ofrezcan respuestas ilusionantes a los problemas de nuestro tiempo.

[1] R. Crossman (ed.), The God that Failed, Nueva York, Columbia University Press, 2001. F. Furet, The Passing of an Illusion: the idea of Communism in the 20th century, Chicago, University of Illinois Press, 1999 [ed. cast.: El pasado de una ilusión. ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[2] F. Hayek, La fatal arrogancia. Los errores del socialismo, Madrid, Unión Editorial, 2010. L. Von Mises, Socialismo. Análisis económico y sociológico, Madrid, Unión Editorial, 2009. K. Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, Madrid, Paidós Ibérica, 2010.

CAPÍTULO II

De la utopía a la Bastilla

Soñar con un mundo mejor es una actividad quizá tan vieja como la misma naturaleza humana. De hecho, y esto es algo que los antiutopistas rara vez toman en cuenta, cuesta trabajo imaginar qué sería de la naturaleza humana sin dicha capacidad de soñar. Por milenios, imágenes de una sociedad perfecta han sido una pieza fundamental de nuestro pensamiento político. En la República, por ejemplo, Platón describe lo que él consideraba una sociedad ideal aunque en su caso se trataba más de un procedimiento heurístico para abordar la pregunta de por qué los hombres debían actuar guiados por una noción de justicia.

Aunque siempre es posible encontrar precedentes, la interpretación bíblica de Joaquín de Fiore en la Edad Media introdujo un elemento nuevo que demostró ser muy influyente: la visión de una sociedad perfecta que podría surgir, más aún, que surgiría, en un tiempo histórico. La Ciudad de Dios de San Agustín era una construcción teológica destinada a servir de punto de vista desde el cual evaluar las sociedades en las que vivimos; no buscaba ser una descripción de un evento histórico en algún momento del futuro. En cambio, con su detallada cronología, Joaquín de Fiore anunciaba el advenimiento de una nueva etapa histórica, algo que personas de carne y hueso vivirían una vez llegado el momento.

Sería erróneo, sin embargo, incluso anacrónico, considerar la escatología de Joaquín de Fiore como una utopía política. Su descripción entraba en detalles sobre cómo sería aquella sociedad: un gran monasterio en el que no habría propiedad privada (aunque sí cierta jerarquía entre clérigos y seglares)[1]. Pero hay una diferencia crucial entre este bosquejo y las posteriores utopías socialistas. El mundo nuevo de di Fiore habría de surgir como resultado del despliegue histórico de la revelación de la Trinidad, era el resultado de un despertar espiritual.

La idea de que el mejoramiento del mundo va a ocurrir como producto de cambios en la naturaleza de los seres humanos que lo habitan aparece en muchas concepciones populares de nuestro tiempo. Aunque una versión particularmente explícita de esta idea se halla, por ejemplo, entre los creyentes de la New Age, versiones más sobrias son incluso parte de la doctrina oficial del catolicismo. (Cabe anotar que aunque algunos joaquinistas fueron después declarados herejes, el mismo di Fiore fue tenido en alta estima por la Iglesia e influyó mucho sobre las órdenes franciscanas y dominicas.)

El camino que conduce de la escatología joaquinista hasta el pensamiento socialista moderno no es un camino recto en tanto que necesita sortear varios abismos históricos producto de la modernidad y la Ilustración. La trayectoria de cambio social vislumbrada por di Fiore podía tener sentido en un mundo en el que la presencia del dios de la cristiandad era una fuerza unificadora. Pero esa visión del mundo perdió su atractivo y su vigencia debido a las múltiples transformaciones que empujaron a Europa a lo que hoy llamamos la era moderna. Describir en detalle esas transformaciones excedería por mucho los alcances del presente libro. Conviene más bien

concentrarnos en algunos de ellos y ver qué efecto tuvieron sobre la relación entre utopía y política.

Ya para finales de la Edad Media los conflictos entre reyes y papas habían destruido la supuesta unidad entre la autoridad espiritual y la terrenal. Aunque se les veía como radicales y fueron excomulgados, pensadores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham ya expresaban sin ambages que la autoridad del papa debía limitarse exclusivamente a cuestiones de fe y que un pueblo libre, dándose a sí mismo sus propias instituciones, era fuente satisfactoria de legitimidad[2]. No se trataba aún de una visión anticristiana. De hecho, para Ockham era evidente que dicho pueblo estaba inspirado por el cristianismo, solo que no por el cristianismo aprobado por el papa. Por tanto, no se trataba aún de una visión secular de la política, pero sí de una visión en la que la armonía y el bienestar de la sociedad no dependían de una autoridad religiosa externa.

A medida que la sociedad europea fue volviéndose más compleja, tradiciones disidentes de este tipo comenzaron a ganar cada vez más aceptación. Para comienzos del siglo XV, diversas ciudades-Estado, sobre todo en la península Itálica pero no solo allí, hacían gala de notables logros económicos sobre la base de tradiciones de autogobierno. Después, la Reforma y las guerras de religión que desencadenó pusieron fin a una era en la que las certezas de inspiración teológica servían como fundamento para la autoridad política.

Así pues, quedó abonado el terreno para el pensamiento político moderno, un tipo de vocabulario y argumentación que aún sigue siendo utilizado en nuestro tiempo como marco conceptual para formular nuestras ideas. A pesar de sus múltiples diferencias, los principales pensadores políticos de comienzos de la era moderna se enfrentaron a una pregunta

central: dado que los dogmas religiosos ya no eran convincentes, la autoridad política solo podía basarse en el asentimiento de los gobernados. Pero, ¿qué argumentos se podían ofrecer para justificar dicho asentimiento?

Hay muchas respuestas posibles, algunas de las más famosas e influyentes pertenecientes a lo que hoy llamamos contractualismo. El contractualismo hace uso de un dispositivo heurístico, el contrato social, para acometer un experimento mental en el que se pregunta qué tipo de asentimiento darían individuos libres e iguales si tuvieran que crear de la nada un orden político. A pesar de todas sus dificultades conceptuales, esta línea de análisis inaugurada por el Leviatán de Thomas Hobbes y desarrollada, entre otros, por John Locke en su Ensayo sobre el Gobierno Civil, se mantiene aún hoy como una de las vertientes más influyentes en teoría política como lo demuestra la Teoría de la Justicia de John Rawls, un clásico de nuestro tiempo publicado en 1971 y al que nos referiremos más adelante dada su enorme influencia sobre el liberalismo y el socialismo modernos.

El tipo de pensamiento político que tomó forma en los siglos XV y XVI era un cuestionamiento de fondo a la escatología medieval. Como lo han puesto en claro los contractualistas (pero no solo ellos), el eje de la reflexión en el pensamiento político moderno son las instituciones, más que los individuos. Este estilo de reflexión no hace ningún supuesto sobre la perfectibilidad de la naturaleza humana. Hobbes comenzaba su obra principal con una larga discusión sobre lo que hoy llamaríamos psicología pero no albergaba ilusiones sobre algún posible despertar espiritual que transformara la materia prima del contrato social. Las instituciones podrían ser maleables –o por lo menos era útil pensar como si lo fueran–, los seres humanos, en cambio, no.

En este nuevo contexto el papel de la escatología tenía que cambiar. Mientras que para pensadores como los joaquinistas la visión de un mundo nuevo era algo que se podía esperar en el tiempo histórico, las utopías del comienzo de la modernidad servían más bien un papel didáctico. Por ejemplo, Tomás Moro en su Utopía (el libro al que debemos el término) describe una sociedad perfecta pero solo con la esperanza de que sirva de ejemplo que lleve a los lectores a hacerse preguntas acerca de sus propias instituciones. Moro no estaba diciendo que dicha sociedad ideal, basada en la propiedad comunal, pudiera lograrse mediante algún tipo de reformas. De hecho, en lugar de esperar a que algún cambio espiritual pueda abrir paso a dicha sociedad, Moro invierte los términos de la reflexión de una manera que será influyente para el pensamiento utópico futuro: serán las instituciones mismas de la utopía las que formen el espíritu humano. Para Moro, la naturaleza humana, alejada como está de la gracia divina, es ciega a la felicidad que se podría obtener de vivir sin propiedad, dinero y codicia. Pero, por eso mismo, si dicha forma de vida de alguna manera llegare a existir, los seres humanos llegarían a abrazarla y a desarrollar los rasgos necesarios para realizarse en ella.

Aun cuando se conviritiera en dios, el orgullo quedaría insatisfecho si no hubiera miserables a quienes dominar e insultar, cuya miseria realzaría su felicidad; y si la exhibición de su opulencia no oprimiese y encolerizase a la pobreza. Esta infernal serpiente, al arrastrarse por los pechos de los mortales, impídeles encontrar el camino hacia una vida mejor sírveles de rémora. Por otra parte, está tan bien hincada en el corazón humano, que es difícil arrancarla de allí. Me alegra que la forma de Estado que para toda la humanidad yo deseo la hayan encontrado los utópicos. Merced al sistema de vida que

adoptaron han constituido no solamente la más feliz de las Repúblicas, sino también la más duradera a juzgar por lo que pueden presagiar las humanas conjeturas. Extirparon de raíz, junto con los demás vicios, todos los gérmenes de ambición y todas las rivalidades, evitando de esta manera el peligro de discordias civiles que causaron la ruina de tantas ciudades. Asegurada la concordia interior, la solidez de sus instituciones, evita que la envidia de los príncipes vecinos turbe y conmueva su Imperio. Y tened presente que siempre que lo intentaron, fueron rechazados[3].

Sin embargo, para Moro y otros utopistas que siguieron sus pasos no había ningún programa político concreto que pudiera crear esa nueva sociedad. Mal podría haber tal programa. El pensamiento político europeo de los siglos XVI y XVII había dado grandes pasos en dilucidar la manera en la que las instituciones son construcciones humanas contingentes. Pero esto no se traducía en ningún esfuerzo explícito por llevar a la práctica algún diseño institucional específico.

El advenimiento de la modernidad ocurrió en medio de un periodo ensangrentado por todo tipo de convulsiones, masacres y guerras. Pero hay un tipo de cataclismo notoriamente ausente de ese catálogo: revoluciones. A veces algunos tronos quedaban vacantes pero pronto eran ocupados tras algún acuerdo político que restauraba el principio de gobierno dinástico. Inglaterra fue una de las pocas excepciones en ese periodo. La guerra civil inglesa fue un movimiento telúrico de grandes proporciones que socavó profundamente las bases del sistema político. Así, al principio los propios participantes, el parlamento y el rey, no creyeron que estaban revolucionando a Inglaterra sino simplemente restaurando la paz política y social que la guerra misma había alterado. Pocos años después, en 1688, el

Parlamento volvió a arrogarse el poder de elevar al trono al rey, esta vez de manera más resuelta e irreversible. Este evento vino a recibir el nombre de la Revolución Gloriosa.

Pero aparte de este importante episodio, las revoluciones eran más bien raras. El término mismo en aquel entonces no se utilizaba para referirse a un cambio profundo en las instituciones de un país. Ese tipo de revoluciones son producto del siglo XVIII y entre ellas sobresale el evento que sacudió la vida política e intelectual de Europa durante veinte años: la Revolución francesa de 1789. Desencadenó la serie de guerras más prolongadas y sangrientas que Europa hubiera conocido por siglos, las Guerras Napoleónicas (aunque sus bajas fueron poca cosa comparadas con las grandes guerras del siglo XX). El Sacro Imperio Romano fue disuelto. La Monarquía Española sobrevivió pero sin la gran mayoría de sus posesiones en América. Algunos de los enemigos más acérrimos de la Revolución tales como el Reino Unido, Austria y Rusia, resistieron la tormenta. Como suele suceder después de grandes terremotos, algunos edificios quedaron en pie pero tan débiles que colapsaron tras las réplicas posteriores. La monarquía francesa tuvo una segunda oportunidad pero solo hasta 1848. El abigarrado tapiz de reinos que cubría la península Italiana fue restaurado después de la derrota de Napoleón solo para ser barrido de nuevo cuando el fermento revolucionario volvió a brotar una generación después durante el Risorgimento.

Pero aparte de los cambios en el mapa político de Europa, un batir y revolver de estados y mini-estados cuyos nombres muchas veces ya no nos dicen nada, algo distinto, algo más profundo, cambió para siempre. La Revolución francesa sentó el precedente de una práctica política cuyo impacto aún se siente entre nosotros: la movilización de grandes segmentos de la población en torno a principios abstractos, no en torno a

facciones políticas que pudieran declararse representantes de alguna forma de gobierno previa. Si en los conflictos políticos anteriores cada partido podía apelar a cierta legitimidad histórica (al fin de cuentas, de eso se trataban las guerras de sucesión), en la Revolución francesa, legitimiste era el mote reservado a uno solo de los bandos, más aún, al bando derrotado, al bando de la monarquía depuesta.

La República francesa emanada de aquellos días turbulentos que siguieron al 14 de julio de 1789 no derivaba su legitimidad de ningún ancestro histórico. Fueran cuales fueran las adhesiones que suscitara, estas no se debían a memorias de algún gobernante benévolo o al aval de algunos clérigos sino a los principios que decía representar.

Así las cosas, la Revolución francesa era una prueba real del contractualismo. La República sería lo que sus ciudadanos decidieran que fuera. De hecho, la Asamblea Nacional redactó una nueva constitución que debía servir de piedra angular sobre la cual construir todo un nuevo orden político y, como para que no quedaran dudas, adoptó también un nuevo calendario fijando 1792 como el Año I.

Pero si la Revolución era una prueba real del contractualismo, los resultados no podían ser más horripilantes. A pocos años de la toma de la Bastilla, Francia se sumió en una severa crisis económica, una guerra civil y un régimen de terror en el que miles de personas fueron ejecutadas por sus ideas. Al final, ni siquiera el genio militar de Napoleón pudo evitar la derrota definitiva a manos de las potencias europeas que se enfilaron contra la naciente República, una derrota a la que siguió la restauración de la monarquía.

Pero este no fue el fin de la historia. Posiblemente uno de los aspectos más impactantes de la Revolución francesa sea su resonancia universal. La Revolución es, sin lugar a dudas, el

hito fundacional de la República francesa contemporánea que, con todos sus defectos, es uno de los países más ricos, libres y admirados de la tierra. Este es un logro impresionante para un proceso que en su momento horrorizó a muchos contemporáneos bienpensantes. Pero esto no es todo. El espíritu de 1789 resuena mucho más allá de los confines hexagonales de su país de origen. Los principios de la Revolución, la Declaración de los Derechos del Hombre y, para usar la expresión de Habermas en su reflexión sobre este evento, la noción de la «soberanía popular como procedimiento»[4] han inspirado muchas constituciones, leyes, movimientos sociales y, por supuesto, revoluciones.

Para entender este resultado debemos primero ver los retos que la Revolución planteó a los intelectuales de su tiempo. Prácticamente a ninguna persona politizada de la Europa de aquella época le fue indiferente.

Adelantándose a la reacción de los antisocialistas dos siglos después, los críticos de la Revolución como Burke ofrecieron una explicación de los desastres que se abatieron sobre Francia. Para Burke, tales desastres fueron inevitables desde el momento en que los revolucionarios se embarcaron en la construcción de un nuevo orden sin ningún miramiento para lo que existía antes. Aunque, por supuesto, Burke no utiliza el término «orden espontáneo» que después utilizará Hayek (aquello hubiera requerido una familiaridad con la ciencia moderna que él no podía tener) sí arguye que la sociedad francesa antes de la Revolución era el sedimento de prácticas establecidas desde hacía muchísimo tiempo y que, por tanto, todo intento de diseñar nuevas instituciones sobre la base de principios abstractos que solo existían en la cabeza de algunos ideólogos conducía necesariamente al desastre. Al dirigirse a su

interlocutor francés en sus Reflexiones sobre la Revolución en Francia, Burke dice:

Vuestros privilegios, aunque interrumpidos, no permanecían olvidados. Es verdad que, mientras os encontrabais desposeídos de aquellos, vuestra Constitución sufrió dilapidación y derroche; pero vosotros poseíais en alguna parte los muros de un castillo noble y venerable y sus cimientos completos. Podíais haber restaurado esos muros, edificando de nuevo sobre sus cimientos. Vuestra Constitución quedó en suspenso antes de que se hubiera perfeccionado: pero vosotros teníais los elementos de una Constitución casi tan buena como fuera de desear. En los viejos Estados poseíais esa variedad de partes correspondientes a las distintas clases sociales que componían su perfecta comunidad; teníais toda esa combinación y equilibrio de intereses, esa imprescindible acción en que –tanto en el mundo natural como en el político– el universo encuentra su armonía gracias al esfuerzo recíproco de poderes discordantes. Esta oposición de intereses en conflicto, que considerabais un defecto tan grande de vuestra antigua Constitución y de nuestra Constitución actual, interpone un dique beneficioso a toda resolución precipitada. Ellos son los que hacen que la deliberación no sea objeto de elección, sino de necesidad; hacen que todo cambio sea objeto de un compromiso que, naturalmente, engendra moderación; producen temperamentos que evitan la acritud de las reformas drásticas, rudas e incompetentes, haciendo para siempre impracticables todos los temerarios esfuerzos del poder arbitrario de los pocos y de los muchos[5].

Es notorio que Burke escribió su ensayo lleno de vituperaciones contra la Revolución en 1790, es decir apenas

un año después de la toma de la Bastilla. En aquel momento la Asamblea Nacional parecía haber llegado a un modus vivendi con el rey que aún estaba firmemente sentado en su trono (con su cabeza firmemente unida a su cuerpo). Ninguno de los horrores que luego conmoverían a la opinión europea había ocurrido ni parecían probables.

Aunque el argumento de Burke habría de ser después retomado por buena parte del pensamiento antisocialista, la revolución que él estaba atacando no era socialista y ni siquiera era particularmente radical en ese momento. Aunque se puede argüir que la Ilustración generó los ímpetus para muchos de los revolucionarios franceses, el pensamiento utópico no tuvo un papel muy importante. Proto-comunistas como los babeuvianos eran una facción marginal, sin perspectivas de llegar al poder. De hecho, una de las principales razones del fracaso de los babeuvianos fue que su programa económico radical cayó en oídos sordos entre quienes ellos consideraban sus bases naturales, los sans culottes, aquella amalgama de artesanos, pequeños comerciantes y trabajadores independientes que preferían un programa de control de precios y empleo público más que planes grandiosos de abolición de la propiedad privada[6].

Pero aunque la Conjura de los Iguales de Babeuf fue repudiada y reprimida por la misma revolución de la cual provino, había un nexo innegable entre las dos. Como mínimo, Babeuf quería darle nuevos ímpetus a la revolución que él creía había perdido el rumbo tras la caída de los jacobinos.

Para Burke uno de los peores resultados de las revoluciones era que abrían las puertas a una avalancha de lo que él consideraba una horda de oportunistas mediocres y de baja estofa. No tenemos que compartir el desdén que sentía Burke por los miembros de la Asamblea Nacional francesa para

entender que, precisamente, si algo caracteriza a los tiempos revolucionarios es que, con el descrédito de todas las autoridades existentes, el campo queda abierto para toda clase de advenedizos.

Más allá de los asuntos de intriga y estrategia política, esta observación aparentemente mundana tiene profundas implicaciones. Si hasta ese momento el pensamiento utópico y el humanismo racionalista habían llevado vidas paralelas, ahora se estaban imbricando en un patrón que a la postre sería muy duradero e influyente. Dado que la Revolución había demolido las antiguas instituciones y se había embarcado en la construcción de un nuevo orden basado únicamente en principios abstractos, esto no podía más que desencadenar una competencia entre políticos ambiciosos para ver quién podía dominar mejor el nuevo lenguaje de la manera más atractiva. Babeuf era solo uno de los que había entrado en la puja, solo que en su caso había resultado derrotado.

Pero, ¿quién podía garantizar que nadie más lo intentara? ¿Quién podía garantizar que no hubiera alguien que más adelante tuviera éxito, con resultados desastrosos? Nadie podía garantizarlo. La utopía de un mundo sin propiedad había adquirido su propia existencia política. Este genio particular ya no podía volver a ser encerrado en su lámpara. Si antes de 1789, los bosquejos de una sociedad radicalmente diferente a las que habían existido siempre no pasaban de ser un mero ejercicio intelectual, o a lo sumo un asunto de algunos cuantos predicadores y sus seguidores obnubilados, ahora esos bosquejos habían entrado a formar parte del lenguaje de la política moderna, incluso en uno de los estados más importantes del mundo civilizado.

El precedente sentado por la Revolución era demasiado importante como para ignorarlo. Pero no todos podían

reaccionar como Burke. Después de todo, muchos intelectuales compartían los principios de la Revolución así fueran muy críticos de las acciones de sus líderes. No podían simplemente rechazar sin ambages la experiencia francesa. Pero persistía la pregunta: ¿existía algún nexo directo entre los principios abstractos y su desenlace trágico? ¿Sería que cualquier intento de poner en práctica estos principios estaba condenado a llevar a los mismos resultados sangrientos que se habían visto en Francia?

A efectos de este libro, hay una respuesta a este interrogante que merece particular atención: aquella formulada por Georg Wilhelm Hegel. Históricamente, aunque lejos de ser un socialista, Hegel tuvo enorme influencia sobre el desarrollo del pensamiento socialista a través del impacto que sus escritos tuvieron en Marx. Pero más allá de eso, creo que se le debe tomar en serio en sus propios términos así se esté en desacuerdo con algunos detalles de su intrincado sistema filosófico, como es mi caso. Él ofreció importantes atisbos sobre la relación entre pensamiento utópico y acción política, atisbos que aún hoy resultan muy fecundos.

Los ideólogos de la Ilustración tendían a ver los principios de la libertad individual y la igualdad como verdades atemporales que cualquier observador desapasionado podía entender. («Consideramos que estas verdades son evidentes por sí mismas», era la expresión utilizada por los autores de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos.) Sin duda, de ello venía la potencia misma de estos principios. Al ser evidentes, pueden ser universalmente reconocidos como válidos y, por tanto, servir como la base sobre la cual crear una comunidad política, en forma similar a como lo había logrado la fe cristiana. Pero entonces, ¿por qué solo habían adquirido cierta eficacia tan tarde en la historia? Por supuesto, era fácil

culpar a las instituciones educativas y culturales de la Edad Media de haber retrasado el progreso inevitable, como lo hicieron muchos críticos sociales de la época. Pero esto no era más que una explicación ad hoc de alcance limitado.

La solución de Hegel es a la vez profunda y problemática. Involucra varias piezas que para él encajaban formando un edificio imponente que describió en su prosa única, impenetrable a veces incluso para los especialistas más dedicados. Por tanto, mis observaciones aquí van a ser necesariamente fragmentarias y no siempre fieles a los detalles de su sistema.

Ante todo, Hegel descree fundamentalmente de las verdades «evidentes por sí mismas» ya sea en la ciencia, en la moral, en la política o la religión. Para él, la razón no es simplemente una facultad de la mente humana que le permite filtrar el mundo externo; ya la filosofía de Kant había vuelto insostenible esa postura. A partir de allí, Hegel formula algunas tesis centrales que, si bien no exentas de controversia, disfrutan de cierta aceptación entre varias vertientes filosóficas de nuestro tiempo y tienen mucho qué decir para el problema que nos ocupa.

Primero, Hegel sostiene, en forma bastante original y con pocos precedentes, que cualquier intento por entender la racionalidad humana tiene que, tarde o temprano, verla como un fenómeno social y no simplemente como una propiedad de las mentes individuales. No es que la sociedad sea una amalgama de individuos racionales sino que, antes bien, es solo a través de su existencia social que los individuos son racionales. Se trata de una postura que goza de cabal salud en la filosofía contemporánea, especialmente en la tradición continental y en el pragmatismo americano[7].

Segundo, y a manera de corolario de lo anterior, todo buen análisis de la racionalidad debe estar situado históricamente.

Las estructuras de la racionalidad no existen como entes supérstites por encima de la historia sino que emergen de ella y deben a ella su forma. Este no es un punto de vista unánime. Por ejemplo, la economía neoclásica es un intento de sacar deducciones lógicas de un modelo en que una estructura racional, formal e inmutable, se enfrenta a un mundo de recursos escasos. Sin embargo, es una visión bastante defendible.

Tercero, la racionalidad es inherentemente autorreferencial[8]. La racionalidad no es simplemente una forma de encarar al mundo, sino que es también una forma de encarar a la razón en sus intentos de encarar al mundo. Pero estos bucles de autorreferencialidad no se limitan a alimentarse a sí mismos. Son producto de nuestros encuentros con la realidad. Es la realidad la que nos obliga a pensar qué es lo que significa ser racional.

De estas tres tesis extrajo Hegel una visión muy peculiar de la historia como un proceso que se puede englobar bajo un mismo tema persistente: el despliegue de formas cada vez más universales y autoconscientes de libertad. Pero aunque para él la historia tiene una teleología, el camino hacia ella no es monótono ni fácil. No es que la sociedad vaya gradualmente despertando a nuevas nociones de libertad. La verdadera libertad es autoconsciente, es el producto de una razón autorreferencial que se reconoce a sí misma como libre. Pero la autorreferencialidad requiere experiencia. La razón humana tiene que ir más allá de sí misma, estar en el mundo y esto implica toda suerte de traumas y retos.

En esta esfera (la historia) se presentan aquellos choques trascendentales entre los deberes, leyes y derechos existentes y reconocidos y aquellas contingencias que son adversas a este

sistema fijo, que lo asedian e incluso destruyen los fundamentos de su existencia y que sin embargo pueden parecer para bien, en últimas provechosas, sí, incluso indispensables y necesarias. Estas contingencias se realizan ellas mismas en la Historia: involucran un principio general de un orden diferente a aquel del cual depende la permanencia de un pueblo o del Estado. Este principio es una fase esencial en el desarrollo de la Idea creadora, de la Verdad que se empeña y apremia hacia una consciencia de sí misma. Los hombres históricos, los individuos histórico-mundiales, son aquellos en cuyas metas se encuentra este principio[9].

Para Hegel, la Revolución francesa es un evento histórico-mundial (y Napoleón una figura histórico-mundial) precisamente en el sentido explicado en este fragmento. Era un evento que destrozó los principios preexistentes, empujando la sociedad a una nueva etapa.

Habiendo pasado buena parte de su juventud leyendo ávidamente crónicas de la Francia revolucionaria y sus atrocidades, Hegel no era ingenuo respecto a los dramas que esta transición a una nueva etapa representaba. Más aún, no veía la guerra civil y el Terror como meras anomalías, como accidentes que pervirtieron lo que habría sido de otro modo un proceso armonioso. Por el contrario, los consideraba inherentes a la lógica misma de la revolución.

Debemos rastrear el curso de la Revolución francesa y de la remodelación del Estado de acuerdo con la Idea de Derecho. En la primera instancia, se establecieron principios filosóficos puramente abstractos: no se tomaron en cuenta ni la disposición ni la religión... Las fuerzas ahora dominantes son los principios abstractos: la libertad y, en la medida en que

existe dentro de los límites de la voluntad subjetiva, la virtud. Esta virtud debe ahora conducir el gobierno en oposición a los muchos, a quienes la corrupción, la afección a los viejos intereses, o a una libertad que ha degenerado en licencia, y la violencia de sus pasiones, los ha tornado en infieles a la virtud. La virtud es aquí un simple principio abstracto y distingue a los ciudadanos en dos y solo dos clases: aquellos que le están favorablemente dispuestos y los que no[10].

Para Hegel, dado que los principios de la Revolución francesa eran meras abstracciones que en aquel país no habían echado raíces en instituciones robustas y en prácticas culturales (algo que él atribuía a la falta allí de una reforma protestante), era prácticamente inevitable que dichos principios degeneraran en la tiranía. La sociedad francesa no estaba en condiciones de generar un verdadero entendimiento colectivo de su interés general que preservara las libertades individuales.

Hasta aquí, esta crítica a la Revolución podría ser suscrita por, por ejemplo, un Burke. De hecho, diferencias estilísticas aparte, ambos abundan en el mismo punto: una política dictada únicamente por principios abstractos que no toma en cuenta las prácticas establecidas conduce al desastre.

Pero para Hegel, la trayectoria conservadora seguida por Inglaterra no es mejor. Es verdad que los revolucionarios franceses erigieron en el centro de su actuar una noción abstracta de la voluntad general (muchos de ellos claramente influidos por Rousseau). Pero una sociedad sin una noción tal, como a su juicio lo era la Inglaterra de su tiempo, tampoco era viable. Así, en uno de sus últimos escritos Sobre la Ley de Reforma Inglesa formula una crítica acerba del intento inglés de incrementar la representatividad del Parlamento ya que a su juicio, este intento no va al fondo de la cuestión: el papel

desmedido de los intereses y derechos particulares en detrimento de cualquier institución capaz de encauzar un proceso colectivo de formación de la voluntad.

Es bien sabido que esta última reposa totalmente sobre derechos, libertades y privilegios particulares, vendidos, concedidos por reyes y parlamentos, o extraídos de estos mediante extorsión en ocasiones especiales... Este agregado inherentemente inconexo de provisiones particulares no ha atravesado aún el desarrollo y reformulación que ha tenido lugar en los estados civilizados del continente y del que, por ejemplo, las provincias alemanas han disfrutado por un periodo más o menos largo. Hasta ahora Inglaterra ha carecido de los rasgos que constituyen la mayor parte de esos avances afortunados y gloriosos. Entre dichos rasgos se destaca la remodelación científica de la ley, mediante la cual, por una parte se aplican principios generales y se les lleva hasta las especificaciones particulares de la ley y sus complejidades, mientras que por otra parte los casos concretos y especiales se han reducido a provisiones simples. Esta remodelación ha hecho posible que los estados continentales produzcan estatutos e instituciones políticas enmarcadas preponderantemente en principios generales, un proceso en el que, en lo que hace al contenido de la justicia, el sentido común y el raciocinio sólido han tenido cada uno su adecuada participación. Además, debe mencionarse un rasgo aún más importante en la transformación de la ley: el profundo atisbo de los príncipes en tomar como estrella polar de la actividad legislativa, a la que el debido poder del monarca está conectada, principios tales como el bienestar del Estado, la felicidad de sus súbditos, y el bienestar general, así como también, y sobre todo, el sentido de una justicia absoluta, todo esto con miras a abrir camino a aquellos

principios para hacerlos realidad de cara a los privilegios puramente positivos, los intereses privados tradicionales y la estupidez de las masas[11].

Lejos de desdeñar los principios universales, Hegel se interesó por el proceso mediante el cual estos surgen y obtienen reconocimiento. A diferencia de los conservadores de su tiempo, Hegel reconocía que en una sociedad como la Francia prerrevolucionaria, un batiburrillo de privilegios e injusticias medievales, era en cierto modo inevitable que surgiera un llamado ardoroso en favor de la libertad y la igualdad. A su modo de ver, esto era una manifestación de la dialéctica autorreferencial de la razón que va más allá de lo inmediato y se atreve a articular un punto de vista universal. Inexorablemente, tal punto de vista universal es en primera instancia puramente abstracto. Por más que Hegel lamentara el papel desmedido que la ideología jugó en la Revolución francesa, entendía que esta era la única manera en la que las ideas modernas de libertad podían irrumpir en escena. Bien podía ser que Francia no estuviera lista para tales ideas y, de hecho, Hegel en última instancia creía que no lo estaba. Pero esa es precisamente la esencia de un «evento histórico-mundial». Destruye aquello que le precede de forma tan exhaustiva y profunda que ya es imposible reconstruirlo. Podría ser que para Francia los años postrevolucionarios fueran de permanente desgarramiento interno producto de la irrupción del liberalismo. Pero ya no podría ser una sociedad preliberal. Las ideas, no importa cuán abstractas y cuán accidentada su implementación, cambian a los individuos y a las sociedades.

Por lo demás, el liberalismo estilo inglés, supuestamente incontaminado por cualquier llamado universalista a la justicia social, le parecía a Hegel una alternativa raquítica, atrapada

por las arbitrariedades a las que da lugar la constante pugna por el poder y el privilegio entre facciones aisladas. Aparte de algún orgullo nacional, de ahí venía su entusiasmo por los estados alemanes de su tiempo. A su modo de ver, la sociedad alemana estaba en condiciones de absorber los principios universales de la Revolución francesa incorporándolos en un delicado entramado de instituciones, prácticas y cultura.

Para nuestros propósitos, el diagnóstico que hace Hegel de los principales estados de su tiempo no tiene mayor interés. Lo que nos importa aquí es el patrón que él discierne. Los críticos de la Revolución francesa veían en los dramas que la aquejaban una mera confirmación de lo que ellos venían advirtiendo desde antes, a saber, que no convenía escuchar los cantos de sirena de los ideales puros de justicia. En cambio, Hegel ofrece una réplica más sutil. Primero, considera que dichos ideales no pueden simplemente ignorarse. Son parte de lo que significa vivir en una sociedad moderna que le asigne un papel primordial a la racionalidad. Segundo, esos ideales son fuerzas potentes de transformación social. Es verdad que a veces los resultados pueden ser tremendamente destructivos, pero es así como las sociedades evolucionan y alcanzan etapas superiores de madurez.

Aunque Hegel no lo dice en esos términos, hay algo profundamente trágico en su visión. El surgimiento y consolidación de nociones cada vez más amplias de libertad no es un proceso lineal sino que por el contrario es espoleado por giros abruptos, tan terribles como inevitables, es decir, trágicos en el sentido original del término.

Aunque Hegel era consciente del problema señalado por los conservadores, él veía una salida. Desde nuestra perspectiva contemporánea tal vez su contraste entre la Francia católica y la Alemania protestante no resulta convincente. Pero sí es de

señalar su idea de que los principios abstractos no están condenados a quedarse como tales sino que, por el contrario, pueden echar raíces en la sociedad, superando las dificultades a las que ellos mismos dieron origen.

En suma, Hegel propone un vuelco a la manera en que las relaciones entre racionalidad y sociedad habían sido pensadas a ambos lados del cisma intelectual creado por la Revolución francesa. En contra de la ingenuidad de los ideólogos de la Revolución, entendía cuán problemática podía llegar a ser una política guiada únicamente por ideales vagos. Pero también entendía que dichos ideales no son algo que simplemente pueda ser desoído ya que surgen endógenamente de la sociedad misma. Además, en vez de mantenerse simplemente como entes supérstites, con el tiempo podrían llegar a ser una parte integral y constructiva de las instituciones y la cultura de una sociedad. Por muchos problemas que se le puedan encontrar al sistema de Hegel, se trata de una respuesta muy creativa y matizada a los problemas que plantea en los tiempos modernos el hecho de que la política, independientemente de nuestras preferencias particulares, funciona sobre la base de criterios normativos de racionalidad ampliamente compartidos.

Ni Burke ni Hegel tenían mucho que decir sobre el socialismo que a lo sumo era un actor de reparto durante la Revolución y ni siquiera eso cuando Burke escribió su ensayo. Pero la coyuntura histórica en la que nos hemos detenido es precisamente la cuna del socialismo moderno. Por tanto, es apenas natural que los problemas conceptuales que se plantearon allí surgieran con renovados bríos a medida que el socialismo madurara. Una forma obvia de rastrear este proceso es estudiar el pensador que, más que cualquier otra figura individual, influyó sobre el pensamiento y la práctica del socialismo en el siglo XIX: Karl Marx.

[1] M. Riedl, «A collective Messiah: Joachim of Fiore's constitution of future society», Mirabilia 14 (2012), pp. 57-80.

[2] M. de Padua, El Defensor de la Paz, Madrid, Tecnos, 2009. G. de Ockham, Sobre el gobierno tiránico del papa, Madrid, Tecnos, 2008.

[3] T. Moro, Utopía, México, Editorial Porrúa, 2019, p. 80; Madrid, Akal, 2011.

[4] J. Habermas, «La soberanía popular como procedimiento», Cuadernos Políticos 57 (Mayo-Agosto 1989), pp. 53-69.

[5] E. Burke, Reflexiones sobre la Revolución Francesa, Madrid, Rialp, 1989, p. 68.

[6] R. P. Levy, «Babouvism and the Parisian sans-cullotes», Journal of European Studies 11/3 (Septiembre 1981), pp. 169-183.

[7] R. Pippin, Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. T. Pinkard, Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. R. Brandom, A Spirit of Trust, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2018.

[8] D. Henrich, Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.

[9] G. W. F. Hegel, The Philosophy of History, Nueva York, Prometheus Books, 1991, p. 29.

[10] Ibid. pp. 449-450.

[11] Georg W. F. Hegel, «On the English Reform Bill», Political Writings, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

CAPÍTULO III

Marx y el don Problemático de la profecía

Es una exageración, pero una no muy grande, decir que el propio Marx fue un producto de la Revolución francesa. Nació en Tréveris en 1818, apenas tres años después de que esta fuera reclamada por Prusia, después de haber pasado veinte años como parte de la Francia revolucionaria. Estudió en Berlín donde la influencia de Hegel, muerto hacía poco, era objeto de debate entre los profesores universitarios. La Alemania de su juventud era una sociedad que aún se enfrentaba a las consecuencias ideológicas, políticas e incluso militares del cataclismo desatado en 1789.

Esto no quiere decir que Alemania misma fuera un país revolucionado. Por el contrario, y para decepción de jóvenes exaltados como el propio Marx, Alemania seguía al margen de los desarrollos más importantes de Europa. En cierto modo, la imagen que el joven Marx tenía de la Alemania de su tiempo era la imagen especular de la que tenía el Hegel de la madurez. En lugar de verla como un afortunado híbrido entre la entronización francesa de los principios universales de libertad y la callada institucionalización inglesa del libre juego de los intereses privados, él consideraba que Alemania se había quedado con lo peor de los dos mundos. No había adoptado las instituciones representativas francesas y tampoco había alcanzado el desarrollo económico inglés.

Este diagnóstico tuvo varias implicaciones para Marx y su pensamiento. A nivel personal, lo puso del lado de un pequeño grupo de agitadores y disidentes, lo cual terminaría por llevarlo al exilio. Pero aparte de eso, puso en marcha un proceso intelectual que lo llevaría a cuestionar varios aspectos del pensamiento de Hegel.

Buena parte del pensamiento político de Hegel en su fase de madurez está basado en la noción de que un Estado debidamente constituido, uno que exista en armonía con la sociedad civil, puede ser un guía responsable de las fuerzas del mercado que mitiga las desigualdades sociales (algo que él consideraba que Inglaterra estaba desdeñando) a la par que preserva el sistema de libertades individuales. Desde una fase temprana, en buena medida como reacción a la agitación laboral de su tiempo, en especial la huelga de trabajadores de Silesia, Marx rechazó esta visión.

Pero aun cuando gravitaba cada vez más hacia el socialismo y el comunismo, alejándose de las posiciones reformistas de Hegel, Marx retuvo buena parte del aparato filosófico de Hegel con profundas consecuencias. Ante todo, esto lo puso en contravía de buena parte del naciente pensamiento socialista de su tiempo.

A Marx le desesperaba el hecho de que buena parte de las energías de los primeros socialistas se iban en elaborar esquemas para una nueva sociedad que a su juicio tenían muy pocas posibilidades de hacerse realidad. Uno de los legados más duraderos de Marx fue su éxito al persuadir a sus allegados de la naturaleza política de la lucha que se avecinaba. El socialismo, en lugar mantenerse confinado en pequeños enclaves, como era el caso de los proyectos owenistas que buscaban comenzar desde cero en algún lugar de la entonces vacía pradera norteamericana, o de los «falansterios» diseñados

por Fourier, debía ser ganado en franca lid con los poderes capitalistas. Marx no se oponía a vislumbrar una sociedad futura que superara a la actual en todas las dimensiones. Pero no consideraba que ese ejercicio fuera utópico en la medida en que en la sociedad presente se pudieran advertir las semillas de aquel futuro. De hecho, el propósito de las primeras páginas del Manifiesto comunista, todo un peán al capitalismo que sorprende a muchos antimarxistas cuando lo leen por primera vez, es precisamente argumentar que el capitalismo, con sus innegables efectos liberadores, ha sentado las bases para una sociedad futura en la que la libertad humana sea posible en formas aún más reales y significativas.

Es clara la influencia hegeliana. Para Hegel la verdadera libertad se va desplegando como resultado de un proceso histórico lleno de giros dialécticos. A lo largo de todos estos giros, a la humanidad se le presentan retos que solo pueden ser enfrentados superando el nivel de autocomprensión alcanzado hasta ese momento. Mientras para Hegel ese proceso genera un desbarajuste en los elementos claves del sistema de creencias de la sociedad, a menudo su religión y su cultura, el joven Marx se concentró en un elemento específico: las nociones que los individuos adquieren al interactuar dentro de un sistema económico.

Este no es el lugar para perdernos en los detalles de la relación entre Hegel y Marx. El viejo retrato, «canónico» en algunos círculos, según el cual Marx perfeccionó a Hegel o, como él mismo dijo, puso a Hegel «cabeza arriba», es muy simplista e ignora las ocasiones en las que Marx haya podido ser injusto con las complejidades del sistema hegeliano, o incluso estar equivocado sobre ellas. Lo que importa para nuestros propósitos es la manera en la que la recepción que Marx hace de varios temas hegelianos afectó la interacción

entre utopía e historia en la tradición del pensamiento socialista.

Marx veía el pensamiento socialista de su tiempo como producto de circunstancias históricas. Las críticas a la propiedad privada, a la economía de mercado y a lo que hoy llamamos capitalismo (el término apenas empezaba a utilizarse), venían desde mucho atrás y, como en el caso de Babeuf, podían incluso dar origen a un programa político. Pero seguían siendo un ejercicio intelectual, algo concebido por un puñado de ensayistas, algunos de ellos francamente marginales y exóticos. En cambio, Marx creía que era probable un futuro socialista no como resultado de algún certamen ideológico sino más bien porque el propio capitalismo estaba llevando hacia allá. Estaba creando no solo las condiciones materiales al desmantelar todas las formas precedentes de sujeción, sino que además estaba creando un sector específico de la sociedad que, como resultado de su propia experiencia vital del capitalismo, tendría la inclinación y la capacidad de construir el socialismo: el proletariado[1].

Para Marx, lejos de ser el resultado de un bosquejo de intelectuales, el socialismo era el producto de la emancipación proletaria. En el capitalismo, la economía de mercado trata a todos los individuos como agentes libres e iguales: compradores y vendedores tienen todos los mismos derechos y son libres de usarlos como quieran. Pero hay un sector de la sociedad para el que esa misma libertad y esa misma igualdad se traducen, por su lógica interna, en opresión: el proletariado. El proletariado no vende una mercancía cualquiera sino su propio trabajo, parte de la esencia misma de su humanidad. Por lo tanto, los productos de su trabajo, de su capacidad, en tanto que ser humano, de acometer acciones plenas de propósito y significado, le son ahora enajenados. Para el proletario, la

igualdad y la libertad del mercado son las fuentes de su falta de derechos, de autonomía y de sentido de control sobre sí mismo en el puesto de trabajo.

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajos los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y

tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan[2].

Por tanto, para Marx la emancipación del proletariado es la emancipación de toda la humanidad porque, para usar la afortunada expresión de Allan Wood, el proletariado logra abolir todas las injusticias porque contra él no se comete ninguna injusticia particular[3].

Ciertamente, el proletariado como lo concibió Marx no trajo el socialismo. El proyecto intelectual en su conjunto también era problemático. Incluso con nuestro conocimiento actual es imposible ofrecer una teoría general del desarrollo pasado y futuro del capitalismo así como de sus estructuras políticas e ideológicas. Lo más que se puede decir en estos días sobre una noción de «socialismo científico» es que podía parecer una noción plausible en el siglo XIX, cuando los primeros avances de las ciencias sociales tentaban a las mentes más agudas y disciplinadas a concebir planes fantasiosamente ambiciosos. Dicho esto, Marx inauguró para la tradición socialista varios temas con los que aún es necesario lidiar; aún es posible aprender de él incluso cuando (o especialmente cuando) estamos dispuestos a distanciarnos de algunas de sus tesis centrales.

Aquí me voy a concentrar en tres legados que Marx dejó para el socialismo y que merecen atención en nuestro tiempo. Primero, Marx creía que toda ideología, incluido por supuesto el socialismo, es fruto de nuestros encuentros con la realidad que nos rodea. Así pues, todo socialismo viable tiene que estar anclado en las experiencias reales de sectores reales que se

enfrentan a problemas reales. Segundo, en contra del optimismo de Hegel respecto al posible papel de un gobierno ilustrado, Marx pensaba que las estructuras de poder del capitalismo no podían ser simplemente domadas desde afuera. Cualquier intento por superar las injusticias que él veía en la sociedad capitalista pasaba por transformar las bases económicas. Tercero, Marx formuló una visión normativa de lo que el socialismo debía y podía ser que trascendía los parámetros que el liberalismo había fijado para la imaginación política dominante.

Hay serias tensiones entre estos tres puntos, tensiones que se han hecho sentir, a veces con consecuencias desastrosas, a lo largo de la historia del socialismo. Si el punto de partida necesario es la experiencia de vida de seres humanos concretos que ocupan una posición específica en la sociedad, no hay ninguna garantía de que estos individuos sean capaces de, o siquiera que estén interesados en, producir una transformación profunda de las estructuras económicas que habitan. Los principios normativos de la libertad y la igualdad están, de hecho, imbricados en la autocomprensión de las sociedades modernas; la economía de mercado, como el mismo Marx señaló, debe su legitimidad a la manera en que encarna esos valores. Pero entonces, el supuesto surgimiento del socialismo que trascienda dichos valores debe estar a cargo de individuos que los aceptan como legítimos.

Marx creyó que él podía reconciliar estas tensiones internas a través del análisis, tanto de la lógica interna del capitalismo como de sus implicaciones para los individuos que viven en él. En tanto que sistema económico, argüía él, el capitalismo es propenso a crisis cíclicas que recaen sobre los hombros de los trabajadores generando creciente miseria e inestabilidad. Al mismo tiempo, la disonancia entre el libre mercado de trabajo

y la explotación que tiene lugar en la fábrica, dan aliento al afán emancipador de los trabajadores.

En última instancia, Marx estaba formulando como mínimo dos tesis distintas sobre el fin del capitalismo y, aunque no son contradictorias, tampoco son inexorablemente compatibles. De una parte, Marx estaba proponiendo una teoría en la cual el capitalismo colapsaría a través del curso lógico de sus propias reglas. Las crisis cíclicas y la caída de la tasa de ganancia, dos cosas que Marx consideraba inherentes al capitalismo, terminarían por volverlo económicamente inviable. Por otra parte, las experiencias de vida del proletariado lo llevarían a ser una fuerza social cada vez más numerosa y antagónica, capaz de dar el golpe decisivo.

Desde un punto de vista puramente lógico, ambos procesos podrían estar en marcha al mismo tiempo. Pero empíricamente no necesariamente son concomitantes y, de hecho, cuando los partidos socialistas tuvieron que desarrollar sus propias estrategias, tuvieron que decidir cuál era en su concepto la verdadera combinación de los dos. Distintos diagnósticos llevaban a distintas estrategias.

Si el fin del capitalismo iba a ser el resultado de fuerzas económicas implacables, los socialistas tendrían que concentrarse en construir organizaciones capaces de beneficiarse de aquel colapso. Esto significaba, especialmente, desarrollar sindicatos y partidos que le dieran prioridad al crecimiento numérico. Eventualmente, como resultado del desarrollo del capitalismo, el proletariado se volvería el sector mayoritario de la sociedad y, por lo tanto, el sector naturalmente llamado a gobernar.

Los partidos socialistas y laboristas fundados a finales del siglo XIX, aquellos cuyas siglas aún adornan los mapas electorales de Europa, estaban basados sobre la premisa de que

el sufragio universal, una conquista reciente en aquel entonces, había hecho que las revoluciones de antaño fueran una herramienta obsoleta para el cambio social. De hecho, los resultados de las revoluciones eran más bien decepcionantes. Desde la perspectiva de los socialistas, las revoluciones de 1848 y la Comuna de París de 1871 habían dejado poco más que una lista de mártires venerados. Ahora, con la expansión del sufragio, se abría una ruta electoral al socialismo. Incluso el mismo Engels estaba abierto a la idea pero advertía que, aunque las victorias electorales estaban bien, posiblemente serían necesarias también algunas cuantas barricadas[4]. (Ocho décadas después, Chile demostró que a veces ni siquiera unas pocas barricadas eran suficientes.)

Pero si el fin del capitalismo iba a ser el resultado de cambios en las percepciones y en el actuar del proletariado, entonces los socialistas debían perseguir, o por lo menos no desdeñar, la creación de una nueva conciencia política. Esto requería un tipo distinto de estrategia, una en la que los socialistas no solamente se presentaran como los portavoces de los reclamos de los trabajadores sino que también demostraran que los problemas laborales eran solo una parte de un vasto sistema de opresión que debía ser derrotado en su totalidad.

El movimiento socialista tenía apenas más de treinta años cuando ya algunos socialistas estaban dándose cuenta de que la contradicción entre las dos estrategias podía llevar a la parálisis. En palabras de un joven militante ruso, escritas en 1902:

¿Será cierto que la lucha económica es, en general, «el medio más ampliamente aplicable» para incorporar a las masas a la lucha política? Eso es falso de arriba abajo. Medios no menos «ampliamente aplicables» para tal «incorporación» son

todas las manifestaciones de la opresión policíaca y de los desmanes de la autocracia, y de ningún modo tan solo las manifestaciones ligadas a la lucha económica. ¿Por qué los superintendentes rurales y los castigos corporales de que son objeto los campesinos, la corrupción de los funcionarios y el trato que la policía da a la «plebe» de las ciudades, la lucha contra los hambrientos y la persecución de los deseos de ilustración y de saber que siente el pueblo, la exacción de tributos y la persecución de sectas religiosas, la dura disciplina del palo impuesta a los soldados y el trato cartelero que reciben los estudiantes y los intelectuales liberales, por qué todas estas manifestaciones de opresión, así como miles de manifestaciones análogas, que no guardan una relación directa con la lucha «económica», han de representar en general medios y motivos menos «ampliamente aplicables» para la agitación política, para incorporar a las masas a la lucha política? Justamente al revés[5].

Los dilemas que esto planteaba habrían de tener consecuencias profundas para el socialismo. Si los socialistas decidían simplemente seguir a la clase trabajadora a donde esta fuera, el resultado sería la pasividad y la ineficacia. Si, por el contrario, saltaban adelante y trataban de radicalizar a las masas por su cuenta, actuando como una vanguardia, podrían quedarse aislados y hacerse vulnerables a la represión.

Después se vino a ver que estas dos no eran las únicas dos opciones. De hecho, las cosas podían salir mucho, mucho peor.

Aunque Marx se equivocó al creer que su sistema había fusionado en un cuerpo coherente a una teoría del desarrollo social de las ideologías, una teoría sobre las fallas inherentes al capitalismo, y una visión normativa que ofrece una alternativa al liberalismo, el socialismo no puede prescindir de estos tres

componentes. Buena parte de las páginas siguientes estarán dedicadas a estudiar cómo pueden ser, tal vez no reconciliados, lo que de pronto es imposible, pero sí por lo menos acercados. Pero antes, pasemos revista a la visión que Marx defendió y a cómo las dificultades que esa visión generó, y que Marx pensó haber resuelto, se manifestaron en el primer siglo del socialismo.

«Una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición para el libre desarrollo de todos.» Esa es la meta, según el Manifiesto Comunista. Es la fórmula escogida por Marx y Engels justo después de explicar el programa político de los comunistas, lleno de medidas provisionales, para describir cuál sería el resultado de ese programa. Todo lo demás, la abolición de la propiedad privada, la centralización de las distintas ramas de la producción en manos del Estado, la «paulatina abolición de las distinciones entre el campo y la ciudad» (por extraña que resulte a nuestras sensibilidades modernas), eran medios para este fin.

Se trata de una fórmula a la vez concisa y compleja. Cada palabra parece haber sido escogida con sumo cuidado. Ciertamente Marx no la consideraba una frase de relleno. Ecos de ella se encuentran sus escritos anteriores y posteriores al Manifiesto. Y sin embargo, se la suele ignorar en muchos debates sobre el significado del socialismo.

Detengámonos por un momento a reflexionar sobre ella. Lo primero que llama la atención del lector es la palabra «asociación». La frase completa dice que esta «asociación» va a reemplazar la «vieja sociedad burguesa». Es decir, el resultado final de la victoria comunista sería algo tan diferente a cualquier cosa que le haya precedido que ni siquiera sería justo llamarlo «sociedad»[6]. La sociedad es algo a lo que nos vemos

arrojados sin tener ninguna elección. En cambio, nos asociamos con otros según nuestra voluntad, con plena conciencia.

Tomada literalmente, la idea de que la sociedad pueda ser reemplazada por una asociación parece claramente alocada. Pero se le debería leer en el contexto de la crítica radical de Marx al liberalismo, algo especialmente difícil cuando nuestro lenguaje político está tan imbuido de categorías liberales. La piedra angular del liberalismo es el yo. Un cuerpo político liberal está construido sobre principios de asentimiento a través de los cuales los individuos plenamente formados se ponen de acuerdo sobre los términos de cooperación que aseguran el mutuo beneficio. Cuáles son esos términos es algo que puede variar de un pensador a otro, desde el laissez-faire de los liberales clásicos hasta la noción rawlsiana de la «justicia como equidad» que, al menos en su versión más aceptada, requiere cierta redistribución política[7].

A Marx siempre le pareció sospechoso tal contractualismo. Para él, se trataba de una ficción burguesa con la cual disfrazar las injusticias y la opresión. Pero aparte de las implicaciones normativas, simplemente le parecía inadecuado. En sus Manuscritos Económico-Filosóficos, escritos cuatro años antes que el Manifiesto (aunque se mantendrían inéditos por otros noventa años) dice:

Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la «sociedad», como abstracción, frente al individuo. El individuo es el ente social. Su manifestación de vida –aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida común, realizada conjuntamente con otros– es, por tanto, una manifestación y exteriorización de la vida social[8].

La «asociación» que Marx vislumbra en el Manifiesto es, por tanto, una que ha trascendido la dicotomía liberal entre el individuo y la colectividad. Sus miembros ya no operan bajo la ilusión de tener intereses privados claramente definidos que deban defender de los intentos de transgresión de los demás. Tal ficción, cree Marx, solo puede tener sentido para la burguesía privilegiada, a lo sumo, y en todo caso es un chiste cruel en un mundo en el que los intereses individuales, tal como existen, son en realidad el resultado de muchos procesos negadores de la libertad tales como los que tienen lugar en la familia, el sistema educativo, la iglesia, el sitio de trabajo, el Estado y demás. En cambio, esta futura asociación, el comunismo, es, en palabras de Marx:

...el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre social, es decir, humano. [...] es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la consciencia de ser esta solución[9].

El otro aspecto destacado de esta descripción es su uso de la palabra «desarrollo». El pensamiento utópico tiende a ser bastante vago a la hora de explicar qué ocurre en la utopía. En buena medida esto se debe a que, una vez se alcanza la utopía (o llega, o nos es concedida, el proceso no es siempre claro), los seres humanos alcanzan la felicidad y sobre la felicidad no hay mucho que decir. Pero el Manifiesto no usa la noción de felicidad a diferencia de, digamos, la Declaración de

Independencia de Estados Unidos que considera su búsqueda un derecho inalienable. La meta del comunismo no es para Marx la felicidad sino el desarrollo de la persona, más aún, el libre desarrollo.

En este sentido, Marx nunca dejó de ser un aristotélico. A lo largo de su vida siempre tuvo a Aristóteles en alta estima. Al igual que tantos otros críticos del liberalismo, y en esto seguramente aprendió mucho de Hegel, al volver la vista hacia Aristóteles encontraba a alguien que había formulado una visión de la política y de la sociedad mucho más rica que la alternativa liberal burguesa. En la democracia ateniense la meta de la política no era simplemente arbitrar entre derechos individuales contrapuestos sino más bien hacer posible la verdadera excelencia humana. Del ciudadano ateniense se esperaba que participase activamente los asuntos de la ciudad porque la excelencia era el resultado de toda una vida en la que se aprendía no solo a obedecer leyes sino también a legislar. Por eso la democracia ateniense no utilizaba las elecciones sino los sorteos para asignar los cargos públicos[10].

En lugar de una utopía estática, Marx ofrece la visión de una sociedad futura en la que el desarrollo humano continúa alcanzando niveles cada vez más altos. De hecho, en un fragmento bastante conocido, le da un vuelco a la forma usual de pensar la dicotomía entre utopía e historia diciendo que, una vez llegue el comunismo, todo lo que le ha precedido será visto como mera prehistoria.

Hay sin embargo una diferencia sustancial entre Marx y Aristóteles, una diferencia que le confiere una audacia especial a la visión de Marx. A diferencia de los griegos de la antigüedad, Marx cree que la verdadera excelencia está al alcance de todos. La democracia ateniense reposaba sobre la base de negar los derechos de muchos sectores, especialmente

esclavos, extranjeros y mujeres. Tales restricciones eran incompatibles con las aspiraciones universales de la Ilustración y Marx, sin vacilar, las descarta: el futuro comunista que él propone es uno en el que todos los seres humanos pueden aspirar a los logros más elevados. De ahí que «el libre desarrollo de cada quien es condición para el libre desarrollo de todos».

El orden de la frase es sugerente. En lugar de decir que el bienestar social es la condición para el bienestar individual, de modo que este último fuera la meta más alta, en el Manifiesto el desarrollo individual lleva al desarrollo colectivo. Contrario a la visión estereotipada común en buena parte del anticomunismo, aquí los individuos no son vistos simplemente como meros instrumentos de algún logro social. Más bien, el florecimiento del individuo es fundamental, debe ser buscado y alentado vigorosamente. Solo que dicho florecimiento individual solo puede ser completo, solo puede llegar a su nivel más alto cuando todos los individuos contribuyen mutuamente a su desarrollo y se reconocen mutuamente como partícipes en tal empresa.

Desde sus comienzos, el comunismo ha inspirado miedo y desprecio entre muchos observadores respetables. Incluso antes de que existiera un movimiento comunista digno de tal nombre, para no hablar de una revolución comunista o de estados que se proclamaran como trabajando en pos del comunismo, ya era común verlo como una amenaza que destruiría todo lo que es digno de ser amado en la civilización. Por eso, es a duras penas sorprendente que ya en la primera mitad del siglo XIX pudiéramos encontrar pasajes como este:

Este comunismo –al negar por doquier la personalidad del hombre– no es, en efecto, otra cosa que la expresión

consecuente de la propiedad privada, cuya negación es. La envidia general, constituida en potencia, es la forma recatada que reviste la avaricia, la cual se satisface así, simplemente, de otro modo. La idea de la propiedad privada en cuanto tal se vuelve, por lo menos, como envidia y afán de nivelación en contra de la propiedad privada más rica, y esta envidia forma la esencia de la competencia. El comunista tosco y primitivo no es más que el perfeccionamiento de esta envidia y de esta nivelación a base del mínimo imaginario. Ese comunismo tiene una determinada medida limitada. Hasta qué punto esta abolición de la propiedad privada no es una apropiación real lo demuestra precisamente la negación abstracta del mundo entero de la cultura y la civilización, el retorno a la antinatural sencillez del hombre pobre y carente de necesidades, que, lejos de remontarse sobre la propiedad privada, ni siquiera ha llegado a ella.

Lo que en cambio sí puede resultar sorprendente es el autor del pasaje: Karl Marx[11]. Bien podría haber sido escrito por un tory de aquella época, desdeñando arrogante las masas rudas y radicalizadas. Tiene todos los elementos más comunes de la retórica anticomunista: la igualdad como nada más que envidia, que a su vez no es más que codicia, el barbarismo de este afán nivelador, un barbarismo que es aún peor en tanto que ni siquiera es natural sino que es simultáneamente una imposición y una impostura, el autoengaño que hay detrás de todo esto en tanto que los comunistas, creyéndose a sí mismos portadores del progreso, están en realidad rezagándose respecto de los logros de la modernidad.

Pero no hay contradicción entre este fragmento y el otro en el que, como vimos, Marx usa términos rutilantes para describir el comunismo. La razón es simple: el presente fragmento se

refiere al comunismo «en su primera forma». Está dirigido a los experimentos comunistas de la Edad Media y a los movimientos e ideas que flotaban en el ambiente (con una mención específica a Cabet y Villegardelle).

Marx y el marxismo en general han sido a menudo acusados de tener una visión muy simplista de la naturaleza humana. Es verdad que Marx no le dedicó casi nada a, por ejemplo, la psicología social. Pero en este fragmento, aunque no se basa en ningún análisis detallado de la naturaleza humana y más bien está formulado en términos dialécticos, formula un atisbo muy importante, posiblemente aprendido de Hegel como ya vimos: nuestras visiones políticas suelen adelantarse a nuestra capacidad de llevarlas a cabo. Aparecen al comienzo como abstracciones que nadie sabe bien cómo desarrollar y solo después, a veces tras muchos arranques en falso y terribles errores, terminan volviéndose viables.

La referencia al «comunismo en su primera forma» es un tanto enigmática. Marx la usa para referirse a los proyectos utópicos de su tiempo. Pero entonces es difícil ver por qué Marx creyó que ya con eso era suficiente. El Manifiesto, escrito apenas tres años después, no acusa ninguna de estas dudas y en cambio exuda confianza en la capacidad del proletariado para crear la forma más avanzada de comunismo imaginable. Aparentemente, Marx creía que la muerte de los primeros experimentos comunistas, experimentos que eran realmente marginales tanto geográfica como políticamente, ya le habían dado al proletariado todas las lecciones necesarias. Esto requería un enorme acto de fe, acaso entendible. La atmósfera política había cambiado. Marx no tenía forma de saber que las revoluciones de 1848 estallarían apenas unas pocas semanas después de que el Manifiesto fuera publicado pero él, al igual que cualquier otro observador bien informado de su tiempo,

sabía que el comunismo ya estaba ilusionando a los descontentos de Europa. Por las mismas fechas en las que Marx estaba trabajando en su documento, el editor y activista Joseph von Görres, en los últimos días de una trayectoria de vida que lo llevaría del liberalismo al catolicismo ultramontano y al misticismo, anunció su visión de año nuevo de un 1848 bajo el signo de «las tres cabezas de Cerbero: radicalismo, comunismo, proletariado»[12].

Pero aunque Marx puede haber sido inducido a engaño por la agitación de su tiempo, hay un problema más profundo que tenemos que abordar. En el Infierno de su Divina comedia, más exactamente en el círculo sexto, Dante encuentra a los herejes, especialmente a los seguidores de Epicuro (sobre el cual Marx escribió su tesis doctoral) y a diversos ateos que niegan la inmortalidad del alma. No puede uno evitar pensar que Dante habría colocado a Marx en ese círculo, en una tumba en llamas al lado de Farinata degli Uberti, el rival político de la facción de Dante al que este sin embargo trata con respeto y reverencia. Al fin de cuentas, Dante saca tiempo para hablar de política con estos herejes; Marx habría encajado allí, sin duda. En su conversación con Farinata y Cavalcante de' Cavalcanti (padre de un amigo de Dante), Dante descubre que estas almas tienen un don muy curioso: pueden ver el futuro distante. De hecho, Farinata pronostica el exilio de Dante. Pero este don tiene un problema: no pueden ver el presente.

¿Será que Dante tenía razón sobre los epicúreos, o por lo menos sobre el epicúreo particular del cual nos estamos ocupando aquí? ¿Será que Marx estaba ofreciendo una visión plausible del comunismo futuro pero no se dio cuenta lo difíciles que serían las cosas en un primer intento?

[1] A. Honneth, The Idea of Socialism: Towards a Renewal, Malden, Polity Press, 2016 [ed. cast.: La idea de socialismo, Buenos Aires, Katz, 2017].

[2] K. Marx, El Capital, Vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 129; Madrid, Siglo XXI de España, 2017, vol. I, pp. 235-236; Madrid, Akal, 2016, pp. 236-237.

[3] A. Wood, «Hegel and Marxism», en F. Beiser (ed.), The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

[4] F. Engels, «The Tactics of Social Democracy», en R. Tucker (ed.), The Marx-Engels Reader, Nueva York, W. W. Norton, 1978.

[5] V. I. Lenin, ¿Qué Hacer? Tareas urgentes de nuestro movimiento, en Obras Escogidas 1, Moscú, Editorial Progreso, 1981, p. 166; Obras completas, tomo V, Madrid, Akal, 1974, p. 409.

[6] A. Wood, op. cit.

[7] J. Rawls, Teoría de la Justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

[8] K. Marx, «Manuscritos económico-filosóficos de 1844», en K. Marx y F. Engels, Escritos económicos varios, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 84. Énfasis en el original.

[9] Ibidem, p. 82. Énfasis en el original.

[10] B. Manin, The Principles of Representative Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[11] K. Marx, «Manuscritos económico-filosóficos de 1844», op. cit., p. 81. Énfasis en el original.

[12] O. J. Hammen, «The Spectre of Communism in the 1840's», Journal of the History of Ideas 14/3 (1953), pp. 404-420.

CAPÍTULO IV

«El comunismo en su primera forma»

Permitámonos un ejercicio mental. Imaginémonos un pensador provocador muerto en los años ochenta del siglo pasado. No Michel Foucault, ya que sería demasiado prominente, muy respetado en círculos académicos. Tendría que ser alguien más bien con un grupo muy localizado de seguidores aunque involucrado en la creación de organizaciones políticas emergentes. Ahora imaginemos que, solo tres décadas después de su muerte, un pequeño movimiento revolucionario de línea dura y con la piel bien curtida, tomara el poder en uno de los países más grandes de la tierra, declarándose abiertamente leal a dicho pensador y con el firme propósito de guiarse por sus teorías, en su inmensa mayoría borradores inconclusos. Sería un escenario absurdo y sin embargo esto fue lo que ocurrió en Rusia en 1917.

La celeridad con la que las obras de Marx pasaron de ser textos periféricos, mirados por encima del hombro por los comentaristas respetables, a convertirse en doctrina oficial de un Estado de gran importancia es uno de los eventos más sorprendentes de la historia intelectual. Muestra que, independientemente de lo que pensemos, existe una conexión clara, factual e histórica entre Marx y la Unión Soviética. El mismo Marx estaba complacido con el éxito de sus obras en Rusia, entabló correspondencia con los disidentes rusos y

estudió ruso para informarse mejor sobre la situación de aquel país.

La naturaleza de dicha conexión siempre ha sido objeto de polémica. En otros tiempos, ambos lados del espectro ideológico, tanto entre los defensores y apologistas de la Unión Soviética y entre sus críticos más acérrimos, la trataban como un nexo irrompible: la Unión Soviética era la auténtica continuadora del marxismo. El colapso de la Unión Soviética puso fin a la versión izquierdista de esta identidad pero no a la versión de derecha. Así como la más grande alianza geopolítica de la Guerra Fría, la OTAN, no solo pervivió sino que se expandió y adquirió nuevos propósitos, un anticomunismo estridente sigue con vida en círculos académicos y de opinión, muchas veces al servicio de objetivos que solo tienen una tenue relación con el conflicto original. En aquellos círculos sigue siendo de rigor una denuncia explícita de Marx como el directo responsable de todos los horrores del comunismo.

Como suele suceder, los hechos históricos no se prestan fácilmente a estas simplificaciones. Es innegable que Lenin y Stalin (y Mao Tse-Tung y Pol Pot y tantos otros) estaban influidos por el marxismo. Su adhesión al marxismo tal como ellos lo entendían era genuina. Pero en un clima más normal no habría necesidad de explicar que ellos no tenían el monopolio de la interpretación de Marx. Esto debería ser obvio. Lo que es un poco menos obvio, y más fecundo para efectos de un balance de la tradición socialista en nuestro tiempo, es la medida en la que el marxismo que ellos profesaban era un producto de su tiempo y lugar. La Unión Soviética, aquella «primera forma del comunismo», para usar la expresión de Marx de una manera que él tal vez no se hubiera esperado, no se construyó sobre un terreno baldío sino que llevaba las manchas de nacimiento de la sociedad de la cual surgió.

Aquí no necesitamos adentrarnos demasiado en las controversias entre historiadores sobre los orígenes de la revolución bolchevique. Si existía una alternativa liberal viable tras el asesinato del ministro Stolypin en 1911, si el Gobierno Provisional de febrero de 1917, dominado por los mencheviques, hubiera podido traer la paz que tanto había prometido, a pesar de las evidencias contrarias que dio durante su corta vida, si la Asamblea Constituyente que sesionó durante un día a comienzos de 1918 era una alternativa legítima a los soviets, son todas preguntas sobre escenarios contrafactuales. Por mucho que determinen nuestra actitud hacia los bolcheviques, son irrelevantes para entender el Estado que estos construyeron.

Si en cambio nos fijamos en los hechos tal como ocurrieron debemos concluir que la Unión Soviética nació bajo circunstancias nada auspiciosas. Lenin dijo, en una frase ya famosa, que una situación revolucionaria es aquella en la que las elites ya no son capaces de gobernar y las masas ya no aceptan ser gobernadas. Parece una descripción acertada. Pero se necesita un tipo especial de entusiasmo político para regocijarse ante esa perspectiva como lo hicieron los bolcheviques, sin arredrarse ante las dificultades que semejante situación presentaba. Que el régimen zarista ya no era capaz de gobernar estaba claro para todos a finales de 1916. Pero, ¿había alguien más capaz de gobernar? La guerra había matado alrededor de dos millones de rusos. El esfuerzo de guerra había mezclado la población de este imperio multiétnico de una manera caótica como resultado de deportaciones masivas, éxodos de refugiados y la conscripción forzosa. Ya para 1916 las estepas rusas estaban en una situación de guerra civil como resultado de estos desplazamientos. Una vez terminó la dimensión internacional de la guerra, Rusia quedó con un

ejército enorme, brutal y brutalizado, que podía crear, y de hecho creó, todo tipo de violencia en el país, llegando incluso al saqueo y al bandidaje[1]. El Estado se había deslegitimado por una ola de movilizaciones sociales en contra de una guerra cada vez más impopular. Durante la guerra los rusos habían visto de cerca el lado oscuro de las fuerzas del mercado. El sistema de distribución de comida no funcionaba y el gobierno zarista, a diferencia de, por ejemplo, el Reich alemán, retrasó la introducción de racionamientos para asegurarse de que las clases privilegiadas mantuvieran su elevado nivel de vida mientras los pobres sufrían como consecuencia de la inflación, la escasez y las largas colas (en el gélido invierno ruso)[2].

Una vez los bolcheviques llegaron al poder, la Revolución rusa repitió el patrón inaugurado por la francesa, un patrón que se repetiría después en otras revoluciones que tuvieron lugar en vecindarios convulsos, especialmente la cubana y la iraní: un país conmocionado por el proceso de radicalización política se ve bajo ataque de fuerzas externas que quieren matar la revolución en la cuna antes de que se extienda. Cuando esto ocurre, invariablemente el gobierno se atrinchera, reprime el disenso mientras una mentalidad de plaza sitiada se apodera de sus fuerzas de seguridad y de sus partidarios. El terror revolucionario está a partir de ese momento casi garantizado.

Cuando terminó la guerra civil y la Unión Soviética podía por fin considerarse un hecho cumplido, el país, un tapiz de nacionalidades que nadie sabía muy bien cómo mantener unido, estaba devastado, sufriendo incluso de hambrunas y, cosa sorprendente considerando que se trataba supuestamente de una economía socialista, estallidos de hiperinflación[3]. Ese era el terreno en el que se supone que se habría de construir la «primera forma del comunismo».

Así las cosas, y desde la perspectiva del siglo XXI, la vieja pregunta de si la Unión Soviética era la verdadera encarnación del marxismo o si por el contrario, como insistían muchos izquierdistas, era más bien una traición del mismo, resulta más bien irrelevante. ¿Qué podemos aprender sobre las perspectivas de una nueva forma de organización social de un país que tenía una tasa de analfabetismo del 42 por 100, el promedio ruso al momento de la revolución, un promedio que hoy en día lo dejaría como el décimo país con más alto analfabetismo en el mundo?[4].

Es verdad que los socialistas del siglo XIX veían los mercados con mucho recelo y estaban convencidos de que una forma mejor, más racional, de producir y asignar bienes y servicios podía obtenerse por otros mecanismos. Marx pertenecía a aquella vertiente de pensamiento aunque no era el único. Sin embargo, hay tres observaciones que se deben tener en cuenta a la hora de examinar el nexo entre Marx y las políticas económicas del periodo soviético.

Primero, al igual que muchos socialistas de su tiempo, Marx era deliberadamente vago respecto a cómo se organizaría la economía en el socialismo. Él desestimaba repetidamente la pregunta, considerándola un problema para sociedades futuras. Dadas las mínimas posibilidades de que un movimiento socialista llegara al poder durante su vida, esta era una postura comprensible e incluso un tanto encomiable.

Segundo, en la medida en que Marx se ocupó de asuntos rusos, su preocupación principal, así como la de sus interlocutores rusos, era la transición hacia el capitalismo. A mediados del siglo XIX Rusia ya era suelo fértil para revolucionarios. El marxismo irrumpe en escena en un momento relativamente tardío. La primera cosecha de disidentes tendía a aglutinarse en torno al grupo Tierra y

Libertad, el germen del poderoso movimiento agrario-populista ruso. En ese contexto, la pregunta no era si Rusia haría la transición al socialismo. Los populistas ya estaban convencidos de ello aunque, por supuesto, con la vaguedad habitual acerca de qué podría significar el socialismo. El debate era, en cambio, si dicha transición podía basarse en las formas de propiedad rural tradicionales en Rusia o si, como finalmente vinieron a sostener los marxistas rusos, aquellas estructuras ya estaban en vías de extinción tras las reformas de 1861 de modo que Rusia tendría que pasar por una etapa de desarrollo capitalista.

Estos dos puntos implican que Marx tenía poco y nada que ofrecer que fuera útil para los bolcheviques cuando acometieron la tarea de gobernar su país. El tercer punto a tener en cuenta, sin relación con el propio Marx, es que en el momento de la Revolución rusa el interés por formas de organización económica que no dependieran solamente del mercado no era exclusivamente un asunto de socialistas. El mismo Lenin había visto de primera mano cómo Alemania había introducido mecanismos de planificación central durante la guerra (y, aparentemente, llegó a una percepción exagerada sobre la eficiencia del plan). Es difícil imaginar cómo hubiera podido ser de otra manera, por lo menos en algunas áreas cruciales. La aviación comercial no existía como tal. Si los aviones iban a jugar un papel importante en la guerra, solo el Estado, primero a través de regulaciones y luego a través de dictados, podía movilizar los recursos necesarios[5]. De hecho, el esfuerzo de guerra condujo a un aumento en la tributación en todos los países involucrados[6]. Para comienzos de los años veinte todo diseñador de políticas visionario, independientemente de su persuasión ideológica, estaba impresionado con las posibilidades que se abrían gracias a las nuevas formas de movilización de recursos que le daban un

papel sustancial al Estado, con diversos grados de participación del sector privado. Pero, incluso si el sector privado tenía un papel importante para jugar, era bajo la forma de nuevas corporaciones gigantescas con miles de empleados. Como lo observó Ronald Coase en su artículo temprano y profundamente influyente llamado «The Nature of the Firm», estas corporaciones eran (y aquí citaba la colorida metáfora de Dennis Robertson), «islotes de poder consciente en un océano de cooperación inconsciente»[7]. La planificación económica a una escala que había sido impensable hacía apenas unas décadas, era ya una realidad, ya fuera a manos de funcionarios del gobierno o de grandes empresarios.

El caos de los primeros años de la Revolución rusa desafía todo intento de describirlo. Cuando los bolcheviques se tomaron el poder, se vieron de inmediato inmersos en una barahúnda para decidir qué podría significar exactamente el socialismo en una economía que se caía a pedazos. Desde los primeros días Lenin ya reconoció que el nuevo gobierno tenía que estar abierto a cuantas opciones fueran posibles, inclusive a trabajar con empresas privadas, de modo que cuando Alexis Meshchersky, un empresario progresista del Antiguo Régimen, le propuso, ya desde la primavera de 1918, crear una asociación público-privada para el acero, él se mostró bastante receptivo a la idea, incluso más que el propio Bujarin quien años después sería la voz moderada y ponderada durante la consolidación del estalinismo[8]. Un conjunto similar de ideas volvería otra vez a la palestra durante el periodo de la NEP (Nueva Política Económica) cuando, una vez terminada la guerra civil, Lenin flexibilizó los controles dejando espacio para la empresa privada.

Ni siquiera las nacionalizaciones, supuestamente la más elevada manifestación del control estatal sobre la economía,

estaban realmente bajo control del gobierno. En los meses siguientes a la victoria bolchevique una ola de nacionalizaciones se expandió por todo el país, muchas veces como respuesta a presiones locales. Quien considere el poder bolchevique como un formidable Leviatán, debería reparar en la siguiente anécdota que seguramente le sonará familiar a cualquier ciudadano de una burocracia disfuncional del Tercer Mundo:

Las autoridades centrales estaban alarmadas por la propagación de nacionalizaciones no autorizadas y el 19 de enero de 1918 decretaron que no debía hacerse ninguna expropiación sin la autorización específica del VSNKH (el Supremo Consejo Nacional de Economía). Evidentemente, nadie le puso mucho cuidado a este decreto ya que el 27 de abril de 1918 se expidió la misma prohibición, esta vez con dientes financieros: no habría dinero para empresas que hubieran sido nacionalizadas sin la autorización del VSNKH[9].

Sea lo que fuere que los bolcheviques pensaran sobre el futuro de la Unión Soviética, sea lo que fuere lo que se imaginaran sobre cómo sería una sociedad comunista, había algunos asuntos urgentes que atender en ese mismo momento. En esa medida, los viejos debates entre marxistas y populistas, debates en los que el mismo Marx participó con cautela, volvieron desde el pasado para causar problemas. Primero, la disolución de la propiedad agraria colectiva ya había avanzado mucho más y de forma más irreversible que lo que los populistas habían creído una generación atrás. La puerta ya se había cerrado para una transición tranquila de la agricultura tradicional al socialismo. Por lo demás, si el Imperio ruso se iba a volver plenamente capitalista o no era ahora una pregunta irrelevante después de la Revolución pero sí que

había un reto del capitalismo que no iba a desaparecer simplemente merced al cambio de régimen: la industrialización.

Ningún recuento del socialismo, así esté como en nuestro caso, orientado hacia el futuro, puede ignorar el estalinismo. Este determinó, tal vez más que cualquier otro momento político, la huella del socialismo en el siglo XX. Primero, en cuanto a la longevidad del socialismo, debe decirse que sin Stalin probablemente la Unión Soviética no hubiera sobrevivido a la invasión nazi, lo que habría puesto fin al experimento bolchevique antes de su trigésimo aniversario. Como estratega militar podía a veces ser muy torpe, con consecuencias desastrosas, pero para ganar una guerra no basta con el mando militar sino que también es necesario el liderazgo político. Stalin ejerció dicho liderazgo independientemente de lo que pensemos de cómo lo ejerció y los métodos que utilizó. En segundo lugar, en lo que hace a la extensión geográfica del socialismo, Stalin fue un líder de estatura global, encabezando una amalgama de partidos políticos, algunos de ellos influyentes aunque minoritarios, y jugando un papel clave en las estrategias de estos. Pocos individuos han estado en semejante posición y ciertamente (con la excepción de Lenin y Mao) ninguno que fuera también un ateo declarado. En tercer lugar, debido a su más grande victoria militar, estuvo en condiciones de delinear las estructuras políticas y económicas de los satélites soviéticos después de 1945 y, dada la duración de su mandato, estas estructuras estaban ya tan enquistadas que aún décadas después de su muerte conservaban muchos de sus rasgos principales. Los regímenes que colapsaron en las revoluciones de Europa Oriental de 1989 no eran, en sentido estricto, estalinistas; muchas cosas habían cambiado desde la muerte de Stalin en 1953, pero había continuidades innegables y no hay duda de que eran precisamente esas continuidades las

que más motivaron a la oposición revolucionaria en esos países y las que los nuevos gobiernos victoriosos tenían más prisa por desmantelar.

Murió hace ya más de sesenta años y hace también más de sesenta años que fue degradado (pero no expulsado) en el panteón comunista oficial. Hace ya varias décadas que ningún gobierno se declara ostensiblemente seguidor de Stalin, ni siquiera el gobierno de Corea del Norte que lleva ya años reduciendo sus alusiones al marxismo en favor de la autóctona doctrina Juche. Pero su espectro sigue rondando la imaginación política del liberalismo contemporáneo en formas que debemos discutir.

Para efectos de una reflexión sobre el socialismo de nuestro tiempo, los debates sobre el estalinismo que ocupan a los historiadores profesionales se pueden rápidamente volver un laberinto. No necesitamos perdernos en todos los detalles. Hay, sin embargo, algunos puntos que debemos abordar antes de dejar atrás este periodo.

La visión canónica del estalinismo que juega un papel tan importante en el liberalismo moderno se compone de tres ingredientes: un recuento maximalista de la destrucción de vidas humanas resultado del régimen de Stalin, un argumento de inevitabilidad que ve a Stalin como la única continuación posible del proceso iniciado en noviembre de 1917, y una idea de la política que ve a la ideología como el hilo conductor de los eventos principales de la Unión Soviética en aquella era. Cada uno de estos ingredientes puede ser controvertido.

El primer punto, la vieja pregunta sobre el número de víctimas de Stalin, no debe ocuparnos mucho tiempo aquí. No hay duda de que la colectivización forzada de la agricultura lanzada en 1929, y las cuotas implacables de tributo que la acompañaron causaron una hambruna devastadora,

especialmente en Ucrania, matando tal vez 3 millones de personas. Si fue, como sostienen a menudo los nacionalistas ucranianos, un intento deliberado para aplastar esa nación o más bien un efecto no buscado, es un asunto que puede emponzoñar las relaciones entre Rusia y Ucrania pero que tiene poca importancia ideológica contemporánea. Para llegar a una conclusión al respecto habría que meterse en un cuidadoso escrutinio de documentos oficiales para interpretar, por ejemplo, cambios en la política de Moscú en aquella época, aparentemente con el fin de mitigar la crisis. En todo caso, fue un plan brutal implementado sin miramientos hacia el sufrimiento humano[10].

La otra catástrofe de la era de Stalin, la Gran Purga, también ha generado su propia «controversia de números» aunque en formas que dicen mucho acerca del uso ideológico de la historia. Durante muchos años se consideró que el número de víctimas era de millones o incluso decenas de millones. Ahora sabemos que el número de ejecuciones estuvo más cerca de setecientos mil (con otros dos millones, más o menos, encarcelados en condiciones terribles). Aunque en sí mismo este debate se convirtió en otro episodio de la Guerra Fría, incluso las cifras oficiales dan cuenta de una sangría horripilante. Aun así, difícil ver qué importancia pueden tener los números exactos sobre los aspectos de nuestra vida presente.

El segundo elemento, la continuidad o falta de ella entre el estalinismo y la Revolución de Octubre es tan intrincado que casi no tiene sentido. En cualquier caso, es en gran medida inútil para nuestros propósitos. Por supuesto, Stalin era un bolchevique, uno no particularmente atípico. Durante la Guerra Civil, confiscó grano de los pueblos, prefigurando ya entonces los métodos de la colectivización. Pero durante ese mismo

periodo, Trotsky impuso la militarización del trabajo como respuesta a los problemas de la disciplina en las fábricas y luego habría de reprimir violentamente el levantamiento de Kronstadt. Ningún líder bolchevique en la década de 1920 tuvo la menor intención de introducir algún tipo de democracia liberal y parlamentaria. Esto puede impactar nuestra sensibilidad actual, pero es un hecho histórico que se hace aún más impactante por la evidencia circunstancial, indirecta, siempre problemática de que la población soviética estaba reconciliada con ese hecho y no mostraba el fervor liberal que ahora siempre queremos dar por sentado. Poco importa si se debía a que la ciudadanía simplemente quería seguir viviendo una vida lo más normal posible o porque existía un entusiasmo genuino hacia el nuevo orden político. Con toda probabilidad, diferentes respuestas eran ciertas para diferentes sectores.

Pero si bien muchos de los rasgos básicos del estalinismo pueden discernirse en los primeros días de la Revolución, las coyunturas específicas no dejan de ser importantes ya que estas cambian a las personas, especialmente a los políticos. Khruschev pasó de ser un estalinista leal (en Ucrania, ni más ni menos) a poner en marcha una flexibilización genuina, aunque vacilante, del régimen. En este momento, preguntar qué habría hecho Lenin (o Trotsky) al enfrentar la crisis del grano de 1927 es tan inútil como preguntar qué habría hecho Stalin a finales de los 20 y principios de los 30 si no hubiera estado convencido (no sin razón) de que la guerra con Alemania era inevitable y que para combatirla la Unión Soviética necesitaba industrializarse.

La tercera pregunta es de más interés para nosotros. Si es verdad que la ideología fue el pilar del estalinismo, si es verdad que todo en la práctica estalinista surgió de la ideología, entonces se podría argüir que solo a través de una especie de

limpieza ideológica profunda podemos dejar atrás los horrores de esa era. La minuciosidad de la limpieza requerida, tal como la ven los liberales más fervientes de nuestro tiempo, es realmente notable. Desde su punto de vista, no solo es necesario abjurar del estalinismo (casi nadie es estalinista en estos días), sino de cualquier tipo de marxismo, de cualquier tipo de socialismo, de cualquier coqueteo con una redistribución de índole socialdemócrata y de cualquier intervención estatal en la economía ya que cada una de esas herejías puede contener el germen del estalinismo.

Este punto de vista es insostenible incluso por razones puramente neutrales y no ideológicas. Entre los historiadores del periodo, no hay duda de que la ideología desempeñó un papel importante en la política. Pero la ideología siempre lo hace. Más relevante para nuestros propósitos es la forma en que la ideología no era simplemente un ente intelectual que, salido de la nada, se posó sobre la sociedad soviética, sino que era un producto de un tiempo y lugar específicos. Si tomamos esto en cuenta, podemos ver también que cualquier proyecto socialista en nuestro tiempo no puede seguir las huellas del estalinismo, incluso si así lo deseara, de la misma manera como la democracia cristiana de nuestro tiempo no puede volver a los años anteriores al Concilio Vaticano II.

Es notable la medida en que, con ciertas diferencias, las ideas y la práctica del estalinismo se asemejan al «comunismo tosco» que Marx describió en su manuscrito. Los matices son tan interesantes como los rasgos generales, por lo que vale la pena dedicar un tiempo a estudiarlos. Primero hagamos un inventario rápido dejando la evaluación para más adelante.

En la medida en que era una «primera forma de comunismo», la era de Stalin fue, sin lugar a dudas, marcada por un feroz espíritu de igualdad. El Gran Salto Adelante

(1929-1934) se lanzó sobre la base de una desconfianza contumaz hacia los mercados y sus posibles beneficiarios, especialmente los «hombres de la NEP» (los hombres de negocios que habían logrado prosperar bajo la política anterior) y, con horribles consecuencias, los «kulaks» (los campesinos supuestamente de clase media aunque muchos eran objetivamente pobres).

Un segundo rasgo sobresaliente era el lugar central y privilegiado que le brindaba al proletariado, no solo como clase social, sino también como parámetro ideológico. La experiencia proletaria fue constantemente exaltada, aunque esto planteaba varias contradicciones. La propaganda estalinista podía usar un lenguaje deshumanizante para con sus enemigos, tratando a segmentos enteros de la población como parásitos, pero al mismo tiempo, debía rendir homenaje al universalismo de la doctrina socialista y comunista. Entonces, en teoría, cualquiera podría convertirse en un buen ciudadano soviético, independientemente de los antecedentes de clase. Por supuesto, en la práctica, esto significaba que se esperaba que las personas con antecedentes «equivocados» pasaran por varias pruebas hasta que pudieran demostrar su naturaleza intachable. Además, dado que el objetivo del socialismo es ostensiblemente transformar no solo las instituciones sino también los seres humanos, los proletarios, por el simple hecho de ser así, no estaban necesariamente libres de pecado. Podrían caer en tentación, como a veces lo hacen los cristianos. Pero, al menos, el régimen estalinista hizo todo lo posible por promover el estatus proletario y, sin lugar a dudas, el proletariado soviético se vio beneficiado por las enormes oportunidades de movilidad social[11].

El tercer elemento a tener en cuenta es la dependencia sin precedentes (pero emulada más adelante) del voluntarismo. No

hay duda de que el resultado final de la revolución desde arriba lanzada por Stalin fue la creación de uno de los aparatos estatales más formidables que jamás haya existido. Pero el camino a ese particular infierno estaba pavimentado con intenciones heroicas. En sus primeros asaltos, el Gran Salto Adelante fue un ataque al «escepticismo y derrotismo» de los burócratas (que en retrospectiva resultó ser simplemente sobriedad en el juicio) que criticaban las metas fantasiosas de industrialización, supuestamente porque no eran capaces de entender que el poder de la clase obrera soviética podría lograr en unos pocos años lo que le había costado décadas al Occidente capitalista. Tal desprecio por la ciencia y los saberes expertos adquirió proporciones grotescas cuando, por ejemplo, eminentes economistas como Kondratiev y Chayanov fueron ejecutados durante el Gran Terror.

Esto lleva al cuarto y último elemento que quiero analizar aquí: la visión estalinista del progreso estuvo influenciada por lo que se percibía en aquel entonces como los logros de Occidente. Los objetivos del estalinismo se definieron en términos de industrialización y productividad. En retrospectiva, está claro que el énfasis excesivo en la industria pesada legó a la Unión Soviética una economía ineficiente que no pudo responder a los desafíos de sus últimos años. Pero es difícil ver cómo se pudo haber evitado esa trampa. Ante el atraso económico de la época, ante el hecho de que, lejos de obtener la «ayuda fraternal» de las potencias occidentales que se suponía se convertirían en socialistas en una revolución mundial, todo lo que la Unión Soviética podía esperar era hostilidad, las únicas opciones disponibles eran todas malas.

No hay duda de que, en el contexto de ese tiempo, estos cuatro rasgos se combinaron para producir un horror histórico mundial. La «erradicación de los kulaks como clase», la

manifestación más ostensible del espíritu de nivelación de la época, es una de las campañas de violencia más atroces que se hayan desencadenado contra un segmento de la población de un país en tiempos de paz. Dicho esto, la noción misma de «tiempos de paz» no estaba clara en ese momento; el liderazgo soviético operaba bajo el supuesto de que la guerra siempre era una posibilidad inminente. El grado en que esas sospechas fueron alimentadas por la política exterior de las potencias occidentales es un asunto que mejor dejamos a los historiadores especializados. Pero más allá de las consideraciones geopolíticas, está claro que tal campaña no podría haber alcanzado las cúspides homicidas que alcanzó si no hubiera bebido en fuentes de resentimiento social y odio, un legado de una era de pobreza y opresión que el Imperio zarista en descomposición fue congénitamente incapaz no ya de superar sino de mitigar.

Incluso en un mejor contexto, la glorificación de un origen de clase específico y la insistencia de que la sociedad debería ajustarse a una versión particularmente idealizada de lo que ese origen implicaba, estaba destinada a provocar sufrimiento y conmoción. Pero bajo la mentalidad de plaza sitiada de la década de 1930, lo que ya era una mezcla explosiva alimentó una ola de asesinatos en masa a una escala que desconcierta a los estudiosos hasta nuestros días. En el apogeo de la Gran Purga, hubo un promedio de mil ejecuciones por día. No hay duda de que la intimidación y el terror fueron fundamentales para que Stalin consolidara su poder, al igual que no hay duda de su responsabilidad a la hora de trazar las líneas generales del proceso y, con la especial minuciosidad que lo caracterizaba, de firmar personalmente listas de ejecuciones. Pero grandes cantidades de los asesinatos no tuvieron nada que ver con estos cálculos. Miles de personas comunes y corrientes

que no representaban ningún peligro para Stalin o cualquiera de sus asociados fueron asesinados. Cualquier descuido, cualquier torpeza podía interpretarse como un acto de «sabotaje» o «destrozo» con terribles consecuencias. De manera un tanto paradójica, este clima de terror fue habilitado por el mismo llamado al voluntarismo y, por sorprendente que parezca, a la democracia. Durante la Gran Purga, el momento de más violencia es también el periodo en el que la línea oficial dictada por el partido era alentar la participación masiva en todos los niveles, en principio para revitalizar la burocracia esclerótica y recuperar el apoyo popular para el partido[12]. Dada la atmósfera prevaleciente, dada la falta de procedimientos formales claramente definidos que demarcaran la participación colectiva, los derechos y las responsabilidades individuales, este supuesto resurgimiento democrático desde abajo instigó una ola de denuncias, amargas recriminaciones mutuas, difusión de culpas y venganzas personales[13]. Con la brutal NKVD sobrevolando todo este magma, semejante voluntarismo alimentó aún más una implacable máquina de matar. Tales niveles de violencia no son meramente una operación política para deshacerse de los opositores, sino que reflejan un malestar social más profundo, un clima de terror que a menudo se puede encontrar en sociedades que han sido destrozadas hasta los cimientos. De hecho, la dinámica del Gran Terror se asemeja a la de la caza de brujas y las persecuciones de herejes que se extendieron por Europa y América en el pasado.

Aunque se suele repartir con facilidad el rótulo de «estalinista», la verdad es que las monstruosidades de ese periodo no tienen defensores en nuestro tiempo. Pero el punto aquí no es embarcarse en un ejercicio de indignación justiciera setenta años después de los hechos. En este punto de la historia, es mejor dejar tales ejercicios a antiguos comunistas

que creen que tienen algo que expiar, como Stephen Courtois o Jon Halliday[14]. Lo que llama la atención es lo anacrónico, lo irreversiblemente perdido en el pasado que parece todo esto cuando se le ve desde el punto de vista de nuestros tiempos.

Hoy sería impensable dirigir una sociedad moderna siguiendo esos principios. Consideremos, por ejemplo, la brutalidad del igualitarismo forzado que caracterizó ese periodo. En la mayoría de los países del mundo, la desigualdad ha aumentado notablemente en las últimas tres décadas. Ciertamente, hay argumentos de izquierda válidos en favor de una redistribución sustancial, incluso masiva, de los ingresos y la riqueza. En los países del Tercer Mundo, donde un porcentaje considerable de la población aún vive en el campo, la reforma agraria aún puede estar en la agenda. Pero algunos hechos tozudos harían inviable y absurdo el tipo de redistribución que llevó a cabo el estalinismo. Una cantidad significativa de riqueza, más que en cualquier momento anterior, ahora existe en forma de capital humano que no puede ser expropiado y transferido. Stalin podía declarar a los kulaks como personas prescindibles que, lamentablemente, estaban ocupando tierras que podrían aprovecharse mejor. En nuestro tiempo, incluso si uno afirmara que los retornos a la educación superior son excesivamente altos (una posición defendible, especialmente en algunos países), los ingenieros, médicos, contadores, técnicos, por nombrar solo algunos, no son prescindibles. De hecho, no lo eran en la época de Stalin, algo que las autoridades soviéticas entendieron y al cual respondieron acelerando sustancialmente el ritmo de la capacitación técnica (especialmente para personas de origen proletario). Pero hoy en día esas habilidades contribuyen mucho más al ingreso agregado que en el pasado. Los violentos

métodos niveladores que desató el estalinismo ahora serían contraproducentes y suicidas para cualquier Estado.

En gran medida, el alto grado de desconfianza hacia los mercados que profesaban los bolcheviques era también una desconfianza hacia el Estado, al menos tal como se le conocía en momento. A principios del siglo XX, las estructuras fiscales sofisticadas que ahora damos por sentado eran un privilegio de solo algunos de los estados más avanzados. La Rusia zarista apenas estaba sentando las bases de un código fiscal moderno, y esto solo bajo la presión generada por la revolución de 1905 y la derrota en la guerra contra Japón. Por otro lado, las instituciones representativas aún eran nuevas, también producto de las mismas convulsiones. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre los bolcheviques y su programa político, debe reconocerse que la idea de que una legislatura elegida democráticamente podría reducir drásticamente las desigualdades económicas a través del código tributario no habría pasado de ser una fantasía sin apoyo empírico en ningún lugar del mundo.

Hoy en día existe un instrumental más amplio y variado. En las sociedades capitalistas de nuestro tiempo, si bien los mercados pueden generar desigualdades, una combinación de mecanismos estatales es capaz, siempre que exista la voluntad política, de contrarrestarlos. Sin duda, hay problemas significativos con tales mecanismos y con los procesos políticos que los ponen en marcha, un tema al que volveremos más adelante. También es cierto que, especialmente en el Tercer Mundo, los estados están limitados en sus capacidades fiscales. Por ejemplo, en América Latina se estima que el sector informal emplea alrededor del 40 por 100 de toda la fuerza laboral. Un porcentaje significativo de la población no tiene acceso a servicios financieros, un requisito previo para las

herramientas modernas de redistribución, como las devoluciones de impuestos o las transferencias. En Colombia, para tomar un ejemplo de agudo conflicto agrario, el catastro tiene un retraso de varias décadas y, según algunas estimaciones, aproximadamente la mitad de las tierras del país carecen de derechos de propiedad claros. Claramente, tal deterioro de las instituciones estatales no es producto de ninguna restricción tecnológica sino que más bien es un legado de decisiones políticas. Pero los mecanismos y recursos están ahí.

Las últimas décadas han sido testigos de cambios tan rápidos que incluso la visión estalinista de la modernidad está ahora anticuada. A mediados del siglo XX existía un consenso sobre cuáles eran los desafíos básicos de la modernización. Por difíciles que fueran todos ellos, se creía que eran fáciles de enumerar. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, origen de lo que ahora llamamos «economía del desarrollo», hubo debates vigorosos entre los economistas sobre las mejores políticas y recetas que los países del Tercer Mundo deberían adoptar. Pero las metas en sí no admitían duda: erradicar el hambre, vencer la mortalidad infantil, alcanzar la alfabetización universal y afrontar los cambios que acarrearía una población cada vez más urbana (sobre todo en materia de vivienda). No había duda de que la urbanización ocurriría y de que la industrialización sería su principal motor.

En ese contexto, la industrialización soviética era solo un caso extremo, uno particularmente exitoso dados sus impresionantes resultados porque el hecho es que la Unión Soviética sí construyó un complejo industrial asombroso que le ayudó a soportar la mayor ofensiva militar de la historia y lograr hazañas de modernización casi sin paralelos en cualquier otro lugar. Es lamentable que la carga ideológica del tema lleve

a algunos a ignorar estos grandes logros del pueblo soviético, logros de los cuales todos somos beneficiarios, ya que fueron claves para la derrota de los nazis.

Mucho de esto ha quedado ahora en el pasado. Sin duda, gran parte del Tercer Mundo aún no ha cumplido con los desafíos básicos del bienestar social (que ahora reciben el rótulo de Objetivos del Milenio de las Naciones Unidas y que, en general, siguen sin cumplirse). Pero la idea de que un país debe invertir más y más recursos en la producción de acero, concreto, ferrocarriles y electricidad ya no puede tomarse en serio. La política estatal y la inversión pública tienen un papel que jugar incluso en países avanzados. De hecho, avances que a menudo consideramos maravillas del sector privado (como el teléfono inteligente) solo han sido posibles gracias a las inversiones del sector público en investigación básica e infraestructura[15]. Pero en una economía moderna las tareas de desarrollo son complejas. Las cadenas de suministro ahora son globales, por lo que ya no es evidente dónde se encuentran las mejores oportunidades para el crecimiento económico, o al menos no las pueden encontrar unos pocos economistas en una sala de juntas equipados solo con una matriz insumo-producto.

El voluntarismo a escala gigantesca que las políticas estalinistas contemplaban ha terminado invariablemente en un desastre. Una sociedad compleja no puede funcionar sobre la base de una campaña de movilización interminable. Uno de los problemas más profundos de nuestro tiempo es el hecho de que el mundo social se ha vuelto enormemente complejo e impersonal. Como Jürgen Habermas ha argumentado extensamente, vivimos en una era de desacoplamiento cada vez más amplio entre lo que él denomina el «mundo de la vida» y los «subsistemas» anónimos altamente especializados (por ejemplo, mercados, burocracias, judicatura)[16]. Es un punto

que cualquier alternativa socialista seria para el futuro debe tener en cuenta, especialmente teniendo en cuenta cómo el liberalismo moderno simplemente lo ha descuidado. El paradigma liberal espera que los individuos acepten esta ruptura con resignación, retirándose a sus esferas privadas cada vez más pequeñas y permitiendo que su vida económica, política y, en general, pública sea gobernada por poderes que no rinden cuentas a nadie.

Más adelante argumentaré que tal solución es insostenible e indeseable. Pero por el momento, al hacer un balance del pasado del socialismo, podemos limitarnos a reflexionar sobre la manera en que, en este aspecto, el estalinismo representó un producto de su tiempo, un «comunismo tosco». Siguiendo a Lenin, los bolcheviques despreciaban los mecanismos formales de los mercados y la representación política típicos de las sociedades burguesas. Creían que la revolución iba a construir una democracia mejor, más profunda y más auténtica, una democracia que, en lugar de quedarse en un nivel meramente formal, adquiriría un significado real para las masas como resultado de su participación constante y participación activa en cada decisión. En su El Estado y la Revolución, Lenin ofrece una visión casi anarquista del socialismo entonces naciente. Clama por la destrucción de las instituciones estatales existentes, reemplazándolas con la movilización de los «trabajadores armados», confiando en que gracias a la tecnología moderna, dirigir el Estado es tan fácil como dirigir una oficina de correos. Esto fue en 1917. Pocos años después, le quedó claro que las cosas no eran tan simples y que el régimen tenía que atraer a «especialistas burgueses» del Antiguo Régimen. Esta reconciliación a su vez se derrumbaría con la desaparición de la NEP aunque, como ya hemos visto, hubo un renovado llamamiento a la participación democrática

durante el Gran Terror. A su vez, tal fue el caos resultante (por no mencionar el derramamiento de sangre), que el propio Stalin intentó frenar el proceso y volvió a los tiempos del control rígido, con el puño de hierro que caracterizó a su régimen.

Es difícil imaginar un programa político viable que repita tales experiencias. Parecen más bien el resultado de los primeros encuentros de una sociedad atrasada con una modernidad que no sabía cómo controlar. Aunque fue sin duda una tragedia, es bastante comprensible que una sociedad predominantemente rural que había visto cómo se habían destruido todas sus formas tradicionales de integración en unas pocas décadas de reformas capitalistas, guerra y revolución (y luego una industrialización forzada) iba a ser incapaz de adaptarse al tipo de mecanismos impersonales, altamente institucionalizados que ahora consideramos normales. Hay en esto una especie de dinámica hegeliana en la que cada negación es a su vez negada. Pero, si creemos en el esquema hegeliano este proceso no fluye en un círculo, sino en espiral, en ese caso, podemos alcanzar nuevas formas de abordar el conflicto entre las estructuras formales y la participación personal que ha demostrado ser tan difícil bajo el capitalismo.

Hubo un momento en que los izquierdistas gastaban tiempo y energía discutiendo si la Unión Soviética (o cualquier otro régimen similar) era realmente socialista y marxista o si debería considerarse un traidor «revisionista», una grotesca distorsión de las ideas originales. Un hábito similar se extendió, y en gran medida aún existe, en la derecha solo que allí la situación es más clara: todos y cada uno de los delitos del comunismo pueden rastrearse a uno u otro fragmento de Marx. Si esos argumentos acalorados ya resultaban estériles antes de 1989, al menos en aquel entonces un grupo significativo de estados afirmaba que basaba sus políticas en las obras de Marx.

Ahora que incluso esa justificación formal ha desaparecido, es hora de seguir adelante. Primero, Marx no es, no puede ser, y no debería ser, la única fuente de pensamiento socialista en nuestro tiempo. Segundo, la experiencia comunista del siglo XX no surgió simplemente de unos textos en alemán (numerosos, a decir verdad), muchos de ellos con una terminología que resulta ardua incluso para los especialistas y que eran, en su mayoría, fragmentos que aún no estaban listos para ser publicados. En cambio, esa «primera forma de comunismo» fue el resultado de, por supuesto, un conjunto de ideas, pero también de cómo tales ideas fueron apropiadas por un conjunto de sociedades específicas, en circunstancias muy diferentes a las que enfrentamos ahora. Quienes participaron en este proceso, quienes fueron víctimas, quienes fueron perpetradores y, como a menudo fue el caso, quienes fueron ambas cosas a la vez, pasaron por un conjunto de traumas históricos producto de un proceso de modernización que para nosotros ya está prácticamente concluido. No tenemos por qué ser rehenes de su drama.

[1] J. A. Sanborn, «Unsettling the Empire: Violent Migrations and Social Disaster in Russia during World War I», The Journal of Modern History 77/2 (2005), pp. 290-324.

[2] B. A. Engel, «Not by Bread Alone: Subsistence Riots in Russia during World War I», The Journal of Modern History 69/4 (1997), pp. 696-721. P. Gatrell y M. Harrison, «The Russian and Soviet Economies in Two World Wars: A Comparative View», The Economic History Review 46/3 (1993), pp. 425-452.

[3] A. Nove, An Economic History of the USSR, Nueva York, Penguin Books, 1992.

[4] B. N. Mironov «The Development of Literacy in Russia and the USSR from the Tenth to the Twentieth Centuries», History of Education Quarterly 31/2 (1991), pp. 229-252. UNESCO http://data.uis.unesco.org/index.aspx?queryid=166 (visitada en diciembre 27, 2016).

[5] J. H. Morrow, «Industrial Mobilization in World War I: The Prussian Army and the Aircraft Industry», The Journal of Economic History 37/1 (1977), pp. 36-51.

[6] K. Scheve y D. Stasavage, «The Conscription of Wealth: Mass Warfare and the Demand for Progressive Taxation», International Organization 64/4 (2010), pp. 529-561.

[7] R. H. Coase, «The Nature of the Firm», Economica 4/16 (1937), pp. 386-405.

[8] H. R. Buchanan, «Lenin and Bukharin on the Transition from Capitalism to Socialism: the Meshchersky controversy, 1918», Soviet Studies 28:1 (1976), pp. 66-82.

[9] A. Nove, op. cit., p. 53.

[10] H. Kuromiya, «The Soviet Famine of 1932-1933 reconsidered», Europe-Asia Studies 60/4, (2008), pp. 663-675. Se trata de un tema que suscita, y tal vez seguirá suscitando, controversia. La más reciente adición a la literatura al respecto, Red Famine: Stalin's War on Ukraine (Nueva York, Penguin Books, 2017 [Hambruna roja, Barcelona, Debate, 2019]) de Anne Applebaum abriga menos dudas que Kuromiya respecto al componente deliberadamente antiucraniano de la política de colectivización. Más cauteloso que Applebaum, pero igualmente implacable en su crítica, es, por ejemplo, el recuento de Ron Grigor Suny en The Soviet Experiment, Nueva York, Oxford University Press, 1998.

[11] Sh. Fitzpatrick, Education and Social Mobility in the Soviet Union, 1921-1932, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[12] J. A. Getty, Origins of the Great Purge: The Soviet Communist Party Reconsidered, 1933-1938, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

[13] W. Goldman, Terror and Democracy in the Age of Stalin: The Social Dynamics of Repression, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

[14] S. Courtois (ed.), The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997. J. Chang y J. Halliday, Mao: The Unknown Story, London, Vintage Books, 2006.

[15] M. Mazzucato, The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths, Londres, Anthem Press, 2011 [ed. cast.: El Estado emprendedor, Barcelona, RBA, 2019].

[16] J. Habermas, Theory of Communicative Action, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Trotta, 2010].

CAPÍTULO V

La rosa marchita

Por difícil que sea entender hoy en día, hubo un breve momento, unos cinco años antes del colapso del Bloque del Este, en que el futuro parecía brillante para un nuevo tipo de socialismo. En 1985, Mikhail Gorbachov, de cincuenta y cuatro años, asumió el cargo de líder de la Unión Soviética, el primer (y último) líder soviético nacido después de la Revolución. Rápidamente anunció un conjunto de políticas que incluso en Occidente fueron referidas con sus nombres rusos, perestroika (reestructuración) y glasnost (transparencia) y que estaban destinadas a responder al estancamiento y declive que ya se habían vuelto innegables y alarmantes.

Ahora sabemos que los planes para rejuvenecer a la Unión Soviética terminaron por liquidarla pero, más allá del impacto interno de Gorbachov, su popularidad en el extranjero se produjo en un momento inesperado y potencialmente crucial. Los partidos comunistas de Occidente llevaban bastante tiempo en mala racha. Incluso el Partido Comunista Italiano, el más independiente, creativo y popular de ellos, venía perdiendo fuerza. Dicho estancamiento tuvo múltiples causas, muchas de ellas específicas a cada país. Pero había una causa que era común a todos ellos: la Unión Soviética y, en general, el Bloque del Este, habían perdido cualquier capacidad de inspirar. La URSS podría seguir siendo una fuente útil de apoyo para algunos movimientos en el Tercer Mundo (Sudáfrica es un buen

ejemplo) e incluso en eso había disminuido mucho su papel de modo que, por ejemplo, en las insurgencias de América Latina prácticamente no tuvo presencia: fue Cuba, a veces contrariando al liderazgo soviético, la que apostó por ellas. En todo caso, había dejado de servir como ejemplo de un futuro brillante. El estancamiento económico ya era una realidad (aunque su alcance no fue fácil de discernir para quienes veían las cosas desde afuera). Sus deficiencias perennes en la producción de bienes de consumo eran inmediatamente evidentes para cualquier visitante, que con igual rapidez volvía a casa con los relatos del caso. Para colmo, aunque hubo una cierta liberalización y la carnicería de la era de Stalin había sido oficialmente repudiada, las libertades cívicas y políticas estaban mucho más restringidas que en cualquier país de Europa occidental.

Pero, de repente, una nueva perspectiva pareció abrirse. ¿Qué pasaría si Gorbachov tuviera éxito? El estalinismo ya no iba a volver. Antes bien, por un momento fugaz, podría imaginarse algún tipo de convergencia entre la Unión Soviética y la socialdemocracia de Europa occidental.

La socialdemocracia misma estaba bajo asedio. Cuando Gorbachov llegó al poder, el Partido Laborista británico y los socialdemócratas alemanes ya estaban en la oposición. Mitterrand, en Francia, había dado un viraje en U, abandonando sus ambiciosos planes originales y ya estaba en cohabitación con la derecha. Y, por supuesto, el Partido Demócrata, lo más parecido que hay en Estados Unidos a un partido socialdemócrata, había sido desplazada por Ronald Reagan de la Presidencia (pero no del Congreso). En ese momento, estos contratiempos podrían considerarse temporales, solo otro episodio de la política pendular en las democracias avanzadas. Cinco años después, todo el lado

izquierdo del espectro político como se había conocido hasta ese momento estaba o bien en franco retroceso o incluso destruido más allá de cualquier posibilidad de reparación.

¿Está muerta la socialdemocracia? No hay una respuesta simple a esta pregunta y las que se ofrecen, ya sean afirmativas o negativas, generalmente reflejan el deseo de quien las da. Hablando electoralmente, el paisaje es sombrío. A lo largo del siglo XXI, ha habido un pronunciado descenso en la votación para el centro-izquierda[1]. Dondequiera que se haya ido el apoyo a los viejos partidos comunistas (y en algunos casos, como Francia, fue directamente a la derecha xenófoba), ciertamente no ha servido para apuntalar la socialdemocracia.

Las elecciones, sin embargo, son solo un indicador. Cualquier cuadro importante de cualquier partido socialdemócrata en Europa seguramente puede señalar que la próxima elección será diferente, que el renacimiento está a la vuelta de la esquina. Hasta ahora no ha sucedido, pero la esperanza es lo último que se pierde.

Pero hay algo en lo que todos pueden estar de acuerdo, tanto los rivales como los defensores de la socialdemocracia. Ya han pasado varias décadas desde que los socialdemócratas abandonaron incluso la pretensión de construir el socialismo.

El movimiento socialista nació en una época no democrática. En tiempos de la Primera Internacional pocos países tenían elecciones regulares con sufragio masivo. Aparte de eso, los socialistas sabían que su agenda política sería automáticamente declarada un peligro sedicioso por la mayoría de los gobiernos. En muchos países, difundir la literatura socialista era un delito y profesar ideas socialistas era motivo de despido de, por ejemplo, una cátedra universitaria. La idea de que el movimiento socialista podía simplemente usar métodos legales para crecer y eventualmente provocar la

desaparición del capitalismo era ridícula. Es solo hacia fines del siglo XIX que, con la expansión del sufragio y el relajamiento de algunas de las leyes antisocialistas más severas, se puede empezar a contemplar seriamente una vía electoral.

Los partidos jóvenes, entusiastas e inexpertos que surgieron en esa época no estaban preparadas para la «guerra de treinta años» que estaba a la vuelta de la esquina. Antes de la Primera Guerra Mundial, solo en la remota Australia (1910), pudo un partido obrero alcanzar la mayoría. Durante los años de entreguerras, algunos de ellos llegaron al poder, pero su mandato quedó paralizado por la Gran Depresión (Gran Bretaña), o fue impotente para detener el avance del fascismo (Alemania), o simplemente devorado por la guerra (Francia, Noruega, Dinamarca). Suecia, el otro país escandinavo donde los socialdemócratas habían podido ya llegar al gobierno es la única excepción, sin duda ayudada por la neutralidad de ese país durante la guerra. Solo después de 1945 estos partidos comenzaron a llegar al poder en diferentes países y en condiciones de conducir los asuntos del gobierno en sus propios términos.

El socialismo seguía siendo el objetivo. En retrospectiva, existe la tentación de darle más importancia de la que tiene al hecho de que los partidos socialdemócratas en Europa en la era de la posguerra ya habían aceptado la existencia de una economía privada. Esta es una concesión decisiva, pero solo si creemos que el socialismo es absolutamente incompatible con el sector privado en cualquiera de sus posibles manifestaciones. Pero esto es tomar una parte por el todo. Una parte bastante extremista, por cierto. Incluso en el mundo comunista, varias facciones y políticos estaban dispuestos a convivir con un pequeño sector privado. Polonia no colectivizó la tierra, Hungría en la década de los 60 ya estaba experimentando con

pequeñas empresas privadas, Yugoslavia introdujo sus propias nociones de autogestión. En la Unión Soviética, el Vaticano de la planificación central, varios economistas ya eran conscientes en los años sesenta de que un mecanismo de precios podía mejorar la eficiencia económica. Entonces, mientras los socialdemócratas dejaron en claro que cuando llegaran al poder (como lo hicieron repetidamente) no procederían simplemente a nacionalizar toda la economía hasta la más pequeña tienda de barrio, también insistieron en que se esperaba que sus políticas lideraran, gradual pero inequívocamente, a un sistema que ya no sería capitalista.

Al principio había de dónde escoger, como lo demostró el gobierno laborista británico de 1945 con su agenda enérgica: la nacionalización de sectores clave de infraestructura (por ejemplo, ferrocarriles), junto con un sólido compromiso con la provisión pública de bienes públicos, especialmente la atención médica, educación y vivienda. Pero, por extraño que parezca desde el punto de vista de principios del siglo XXI, estas medidas no fueron consideradas por los mismos socialdemócratas objetivos en sí mismos, sino pasos preliminares.

Incluso en una fecha tan tardía como 1983, el Partido Socialdemócrata sueco lanzó su programa de «fondos de asalariados» supuestamente siguiendo los pasos del Plan Meidner. La idea era utilizar los ingresos de los impuestos sobre las ganancias como un mecanismo que gradualmente transferiría la propiedad de las compañías privadas hacia fondos administrados conjuntamente por empleadores, trabajadores y gobierno. Se esperaba que con el tiempo esta transición a una nueva forma de propiedad lograría simultáneamente una mayor compresión salarial, una mayor influencia del interés público en la asignación de recursos y una

mayor participación de los trabajadores en la toma de decisiones de sus empresas. Desde el punto de vista de la trayectoria histórica del socialismo, esta experiencia es notable tanto por su destino como por sus vínculos con el pasado. Como fue implementada, ya era una versión diluida del el Plan Meidner original, tanto que vino con su propia «cláusula de expiración» de siete años, contrario al plan original que supuestamente funcionaría a término indefinido. Era, por así decirlo, «socialismo en una sola década». Pero, si bien esto era en cierto modo el último himno triunfal del socialismo en Europa, también es notable porque no salió de la nada. De hecho, fue la culminación de un conjunto de propuestas y esfuerzos para lograr la democracia económica e industrial no solo en Suecia, sino también en Alemania y otros países. La izquierda europea todavía consideraba seriamente esa agenda en los años setenta[2].

Para la última década del siglo XX, todo esto había desaparecido. Desde entonces, cada vez que los partidos de centro-izquierda logran llegar al poder, algo que cada vez ocurre menos, lo hacen en una acción de retaguardia para defender las partes del Estado de bienestar que encuentran al asumir el cargo, y a veces ni siquiera eso. Durante los últimos treinta años, la desigualdad en las democracias más avanzadas ha aumentado a pasos agigantados nunca vistos desde la década de los 30 del siglo pasado[3].

Se podrían escribir bibliotecas completas sobre las causas del declive de la socialdemocracia. Las bases sociales que la originaron se han erosionado significativamente a lo largo de los años. En su origen, el movimiento obrero surgió como una respuesta solidaria a los estragos de la industrialización. Pero varios cambios estructurales han ejercido una enorme presión

sobre este tipo de estrategia, dando lugar a un formidable desafío ideológico: el neoliberalismo.

Consideremos algunos ejemplos de esos cambios y cómo han redefinido el alcance de los mercados. Incluso antes de la embestida del neoliberalismo, a lo largo del siglo XX, el aumento de la complejidad tecnológica de la producción condujo a la creación dentro de las empresas modernas de carreras de larga duración y empleos de cuello blanco, altamente calificados cuya productividad dependía cada vez menos de la del trabajo no calificado. Estos cambios ya venían socavado la solidaridad de clase que otrora había hecho que la alianza de trabajadores fuera una amenaza tan seria. Pero las últimas décadas han acelerado esta tendencia. El sindicalismo ofrecía a los trabajadores una respuesta solidaria ante los desafíos planteados por los riesgos tales como las enfermedades y los accidentes laborales y el envejecimiento. Pero el desarrollo de nuevos instrumentos de ingeniería financiera ha traído al mercado instrumentos que permiten a las personas, especialmente aquellas mejor posicionadas en el mercado laboral, obtener protección contra esos mismos eventos al participar en grandes grupos de riesgo y fondos de pensiones privados, no necesariamente vinculados a sus puestos de trabajo.

La globalización y las nuevas tecnologías de la información han aumentado el tamaño del mercado disponible para los productores de bienes y servicios que hasta hace muy poco se consideraban no transables. A medida que disminuyen los costos de transacción, también disminuyen los incentivos para la integración vertical. De este modo, los mercados dominan las áreas de producción que antes solían estar ubicadas en la misma empresa, como lo demuestra el crecimiento masivo de

la subcontratación que le permite a una firma externalizar tareas, llevándolas a otros países e incluso a otros continentes.

Los cambios en los mercados de riesgo han hecho posible la combinación de vastos recursos financieros de modo que el ecosistema de empresas en cualquier industria se ha vuelto significativamente más fluido. Las empresas en dificultades ahora pueden ser asumidas por entidades tales como los fondos de capital privado y otras formas de capital altamente líquido. Al otro extremo del ciclo de vida de la firma, el capital de riesgo puede fluir hacia pequeñas empresas, reduciendo así las barreras de entrada.

Estos cambios han reducido el margen de maniobra de quienes se opongan al mercado tanto desde la solidaridad entre trabajadores como desde el Estado. Así como las fuerzas que hemos mencionado han debilitado al sindicalismo, también han privado a los gobiernos de su capacidad fiscal ya que la financialización y la globalización han dado al capital mayor movilidad entre fronteras. Los mercados neoliberales no son solo autorreguladores; se perpetúan a sí mismos e incluso se dan su propio impulso expandiendo su propio alcance cada vez más.

Un tema recurrente del presente texto es que nuestras visiones sobre la reforma social, nuestras visiones de cuáles son las metas a lograr, no son simplemente utopías predeterminadas que flotan libremente sobre su tiempo, sino que responden al momento en que se generan. Así como la experiencia soviética con el comunismo fue el resultado de un tipo específico de sociedad, lo mismo ocurre con la socialdemocracia. Si recorremos la lista de rasgos que mencioné anteriormente que caracterizaron al comunismo, veremos que la socialdemocracia como se entiende y practica ahora es casi lo contrario.

Mientras al bolchevismo lo alentaba el impulso de nivelación, la socialdemocracia cree en un igualitarismo basado en el mercado. Mientras el bolchevismo contaba con el voluntarismo, la movilización vigilante y consciente de las masas, la socialdemocracia confía sus objetivos políticos fundamentales a los mecanismos de regulación estatal, tributación, gasto público y burocracia (preferiblemente competente y limpia). Mientras que el bolchevismo se embarcó en una incansable búsqueda de objetivos modernizadores, como la industrialización, la secularización, la erradicación de la superstición y la emancipación de las mujeres, la socialdemocracia trabaja en un mundo donde esos objetivos se han cumplido en gran medida y en su lugar busca un ajustarse a esa modernidad y los retos que plantea tales como la era de la información y el cambio climático. Si bien el bolchevismo era la política de un proletariado radicalizado, o más exactamente, la política de una intelectualidad radicalizada que hablaba por y para un proletariado que se estaba volviendo cada vez más asertivo, la socialdemocracia de nuestros tiempos no puede contar con tal base social y, en cambio, se encuentra a sí misma constantemente desgarrada por el empuje de grupos dispares que se forman en torno a temas de geografía, edad y valores culturales, solo por nombrar algunos. Como observó Marx, bajo el capitalismo todo lo sólido se desvanece en el aire. Incluso el proletariado.

Para muchos, el giro a la derecha de los partidos socialdemócratas ha sido tan repentino, agudo e impactante que lo ven como una traición. No hay duda de que muchos líderes del centro-izquierda se han comportado de manera cobarde y oportunista durante las últimas tres décadas. Pero la cobardía y el oportunismo son una constante de la vida política. La pregunta que debemos hacernos ahora es por qué, en esta

coyuntura en particular, esas fuerzas perennes empujan hacia la derecha. Hubo un momento, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las tornas se habían vuelto en el otro sentido y más bien eran los conservadores tradicionales, que a menudo habían estado dispuestos a aceptar e incluso simpatizar con el fascismo, quienes de repente buscaban formas de reconciliarse con un entorno en el que la socialdemocracia, en cualquiera de sus muchas variantes, parecía inevitable.

Una verdad fundamental sobre el giro neoliberal es que, con pocas y prominentes excepciones (entre ellas Chile después de 1973), fue impulsado por gobiernos que llegaron al poder electoralmente. Se puede argumentar que Carlos Salinas de Gortari llegó al poder en México a través de un fraude. Se puede argumentar que Alberto Fujimori en Perú y Carlos Menem en Argentina ganaron las elecciones con una plataforma opuesta a la que finalmente adoptaron (en el caso de Fujimori incluso necesitó un golpe de Estado para cerrar el Congreso e imponer sus políticas). Pero Reagan y Thatcher ganaron en franca lid y fueron reelegidos, al igual que lo fueron tanto Fujimori como Menem cuando ya se habían puesto en evidencia sus verdaderas afinidades. Además, cuando los gobiernos de la derecha han conocido la derrota, ha estado invariablemente a manos de una oposición que también se ha movido hacia la derecha. El «Nuevo Laborismo» de Blair es probablemente el caso más destacado, pero no por mucho si lo comparamos con la transformación del Partido Demócrata en los Estados Unidos bajo Clinton, o el cambio del SPD alemán bajo Schröder, o de los socialistas franceses bajo Hollande, para no mencionar a los otros países mediterráneos donde incluso el otrora orgulloso y vibrante Partido Comunista Italiano encontró el mismo destino que en su momento tuvieron los güelfos y los gibelinos.

El patrón es inconfundible e indica que se ha producido un cambio tectónico en las preferencias de los electorados. Independientemente de lo que pensemos de los líderes que contribuyeron a este giro de la derecha, nadie puede negar que eran políticos hábiles, expertos en el difícil asunto de medir la opinión pública y ganar votos. Si ellos, que se jugaban en ello sus carreras políticas, optaron por esta vía para ganar elecciones, es difícil sostener que había algún gran entusiasmo entre los votantes por una plataforma socialista radical.

¿Por qué este cambio? ¿Por qué este rechazo del socialismo en tantos países, desde los países más ricos hasta el Tercer Mundo, desde las democracias más liberales hasta los severos autoritarismos de Europa del Este, en un marco temporal tan concentrado? No hay una respuesta simple, mucho menos dentro de los límites de un escrito como este. La desaparición del socialismo fue el resultado de muchos procesos económicos, políticos y sociales, que se alimentaban mutuamente a menudo de formas inesperadas. Pero voy a presentar una conjetura que, me apresuro a agregar, no debería tomarse como una explicación lineal y causal.

Lo que podríamos llamar el momento socialista de los años de posguerra, el periodo de treinta años («les treinte glorieuses» como fue conocido en Francia) entre 1945 y 1975, fue un socialismo que nació con las huellas de la catástrofe histórica de la que surgió. Como tal, estaba destinado a ser víctima de su propio éxito. Mientras más avanzaba, mientras más se hicieran evidentes sus limitaciones, menos podía responder a los desafíos que el neoliberalismo prometía enfrentar. Una vez que el consenso socialdemócrata y las instituciones que construyó comenzaron a resquebrajarse, tras una serie de circunstancias sumamente complejas, sus fracasos y los éxitos del

neoliberalismo comenzaron a alimentarse mutuamente en una espiral cada vez más rápida.

A fines de los años cuarenta del siglo pasado, era difícil vislumbrar en Europa un escenario de paz internacional, estabilidad interna y prosperidad económica, la tríada que luego se vino a dar por sentado. Una llegada al poder del comunismo, incluso por la vía revolucionaria, seguía siendo una posibilidad clara en Francia en 1946 y en Italia hasta 1948. La guerra de guerrillas de izquierda solo se detuvo en España en 1952. Para muchos observadores del momento, una guerra entre los Estados Unidos y la Unión Soviética era una posibilidad inminente. Es solo hasta que Estados Unidos se mantiene al margen durante el levantamiento en Berlín Oriental en 1953 y la Revolución húngara de 1956 que queda claro que los contornos de los dos bloques estaban ya claramente delineados. La devastación dejada por la guerra más grande y sangrienta en la historia registrada hizo que ningún economista esperara una rápida recuperación en Europa.

En ese contexto, la reforma y la colaboración de clase se convirtieron en principios sagrados en el Norte industrializado. Sin duda, el final de la Segunda Guerra Mundial significó también un hito para las fuerzas del orden y el conservadurismo. La guerra no solo había sido un conflicto internacional; fue también una guerra civil transnacional, un vórtice en el que los conflictos sociales violentos de los treinta años anteriores convergieron en toda Europa. Una vez terminada la guerra, cuando ya sus consecuencias se pusieron de manifiesto, estaba claro para los grandes intereses comerciales que, si el capitalismo iba a sobrevivir, tendrían que defenderlo en las urnas. Esto significaba que habría que construir nuevas instituciones políticas y económicas, así fuera haciendo costosas concesiones.

Ciertamente, Keynes vio con amargura cómo algunas de sus propuestas más audaces fueron derrotadas en la conferencia de Bretton Woods. Incluso parece que el severo disgusto contribuyó al ataque cardíaco que lo mató poco después. Pero visto desde la distancia, a través del prisma de la hegemonía neoliberal de los últimos treinta años, Bretton Woods parece un monumento al keynesianismo, una delicada arquitectura de economía política internacional construida para garantizar a sus países participantes la capacidad de mitigar a través del gasto público los efectos de las recesiones, aún a costa de reducir los flujos mundiales de capital. Por supuesto que también fue una demostración del poderío de Estados Unidos (y este es el área donde Keynes perdió la mayoría de sus batallas en la conferencia) lo cual era inevitable dado que, tras la guerra, ese país era el indiscutido gigante económico mundial, muy por encima de todas las economías europeas destrozadas. Fue así como Estados Unidos se erigió como el garante del nuevo orden económico con el dólar como ancla para el resto de los tipos de cambio. Sin ser para nada un esquema socialista, Bretton Woods encarnaba la disposición de las elites económicas del mundo a abandonar el tipo de globalización sin restricciones y el fundamentalismo de libre mercado que en las primeras décadas del siglo XX tanto habían contribuido a la inestabilidad que culminó con la Gran Depresión[4].

La izquierda noratlántica aceptó las nuevas reglas. Tenía pocas opciones. Con las líneas divisorias de la Guerra Fría cada vez más claras y rígidas, la revolución ya no era una alternativa. Luego el despegue económico disminuyó sustancialmente la radicalización de las masas. Pero, aparte de las limitaciones, el pacto no era malo, especialmente en comparación con lo que vino después. La izquierda noratlántica ahora podía presentarse como cocreadora y garante del Estado

de bienestar, como pilar de un orden socioeconómico que gozaba de una sustancial legitimidad y, por lo tanto, podía contar con periódicas victorias electorales. Era un largo trecho recorrido desde aquellos días en que los socialistas solo podían esperar persecución y prisión.

Pero al final sí hubo un precio que pagar. Cuando el orden de la posguerra comenzó a desvencijarse, los socialdemócratas fueron responsabilizados por sus votantes y la crisis los tomó a contrapie, sin una propuesta clara de cómo salir de ella. La socialdemocracia del Atlántico Norte se había convertido, literalmente, en una fuerza conservadora dedicada a preservar el statu quo lo cual era una posición paradójica para un conjunto de partidos que habían comenzaron sus vidas como revolucionarios. También era una posición desventajosa en un mundo cambiante.

[1] I. Sánchez-Cuenca, La superioridad moral de la izquierda, Madrid, Catarata, 2018.

[2] J. Pontusson y S. Kuruvilla, «Swedish Wage-Earner Funds: An Experiment in Economic Democracy», ILR Review 45/4, (1992), pp. 779-791.

[3] Th. Piketty, Capital in the Twenty-First Century, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014 [ed. cast.: El capital en el siglo XXI, Barcelona, RBA, 2015].

[4] De la abundante literatura sobre Bretton Woods, algunas exposiciones son muy útiles para lectores no especializados, como por ejemplo: Jeffry Frieden, Global Capitalism: Its Fall and Rise in the Twentieth Century, Nueva York, W. W. Norton, 2006 [ed. cast.: Capitalismo global, Barcelona, Crítica, 2006].

CAPÍTULO VI

Dialéctica de la utopía

Después de este breve bosquejo de la historia del socialismo, ahora estamos en condiciones de hacer un balance en busca de pistas sobre su futuro. Nadie puede negar que las perspectivas para el socialismo son hoy sombrías, aunque con algunos signos perceptibles de revitalización. Independientemente de los motivos que se puedan encontrar, ya quedaron muy atrás los días en que antisocialistas serios y respetados, como Joseph Schumpeter, pensaban que un futuro socialista era en gran medida inevitable[1].

A lo largo de su problemática historia, la tradición política del socialismo fue capaz de sobrevivir en medio de dificultades terribles. En ocasiones, fue precisamente la dificultad lo que lo ayudó a crecer y fortalecer su resolución. Si bien no hay datos electorales confiables, la mayoría de los historiadores venezolanos admiten que para 1935, después de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez, el Partido Comunista era el más grande y mejor organizado del país. La razón era clara: Gómez reprimía por igual a diestra y siniestra y los partidos burgueses y legalistas no estaban entrenados para enfrentar esas condiciones, mientras que los comunistas estaban perfectamente acostumbrados a la actividad clandestina y la persecución estatal. Una dinámica similar tuvo lugar en la Francia ocupada por los nazis, donde los comunistas ofrecieron la oposición más disciplinada, activa e inquebrantable (aunque

no la única, como ya lo han dejado claro largos y enconados debates históricos). También en Italia, los comunistas crecieron durante la resistencia contra el fascismo, después de haber enfrentado brutales represiones. Tanto en el caso francés como en el italiano, tal heroísmo fue recompensado por los electorados de posguerra que convirtieron a estos movimientos en partidos de masas.

Es fácil multiplicar estos ejemplos en otras latitudes. La censura, la prisión, la tortura y la ejecución no fueron obstáculos insuperables. Gente de todos los ámbitos de la vida, políticos electos, periodistas, poetas, pero también trabajadores manuales y maestros de escuela estaban dispuestos a enfrentarlo todo. En cambio, lo que ha demostrado ser fatal es el cinismo y la pérdida de fe. Cuando estos echan raíces, los resultados pueden ser grotescos, como lo demuestra la explosión de venalidad en la antigua Unión Soviética, una vez que quedó claro tras la caída de Gorbachov que él era uno de los pocos miembros del liderazgo que realmente creía en algún tipo de socialismo.

Para bien o para mal, la utopía siempre ha sido el alma del socialismo. Sin la creencia en un mundo mejor, al que se pueda llegar a través de la acción colectiva consciente, el socialismo casi que no tiene sentido. Ahora esta savia vital se ha secado y el pensamiento utópico parece estar muerto.

Pero esta puede ser una forma limitada de abordar el problema. Todos los obituarios de la utopía que saturan el debate público, en su mayoría exultantes, parten del significado que le hemos dado a la utopía durante los últimos dos siglos. Pero hay diferencias significativas entre el utopismo de los joaquinitas y el de los babeuvianos. El pensamiento utópico es un producto de la mente humana, al igual que el arte, la ciencia y la religión. Por lo tanto, no debería sorprender que, al igual

que aquellas creaciones, también cambie a medida que cambien los tiempos. Tal vez, y esta es mi hipótesis central, estamos en un momento histórico donde la estructura misma de la utopía se está transformando. Para fundamentar esta afirmación, debemos estudiar la historia que acabamos de repasar en busca de un marco conceptual.

Esto requiere algunos pasos preliminares. Cualquier afirmación sobre el papel de la utopía en la política debe comenzar por preguntarse cuál es, si es que existe, el vínculo entre las ideas y las acciones en colectividades. Es un tema más difícil de lo que puede parecer a simple vista; en las ciencias sociales varias tradiciones influyentes niegan la existencia de un vínculo importante.

Parece evidente que las ideas pueden movilizar a las personas. Si no, sería difícil explicar los muchos casos de fervor colectivo que pueblan la memoria del siglo pasado. Pero no es claro cómo y por qué sucede.

Es tentador decir que las masas tienen, por así decirlo, una mente propia. Quien haya estado cerca de un estadio poco antes o después de un evento deportivo importante sabe que las personas en grupos pueden hacer cosas que no se les hubieran ocurrido de forma aislada. Si bien es cierto, esto no es un enfoque satisfactorio a menos que podamos explicar cómo emerge este «sujeto colectivo», cuál es su sistema de creencias, qué lo impulsa a actuar, qué podría dispersarlo, etc. En resumen, necesitamos poder explicar el surgimiento de este fenómeno colectivo como el resultado de los individuos involucrados en él, debemos proporcionar sus «microfundamentos»[2]. De lo contrario, podríamos terminar formulando un sinfín de explicaciones gratuitas sin saber cuál de ellas es más plausible que las otras.

Aunque esta búsqueda de microfundamentos está relacionada con problemas en psicología social, es de una naturaleza diferente. La forma en que percibimos el mundo, nuestros miedos y esperanzas acerca de él, nuestra tenacidad o nuestra desidia a la hora de actuar sobre esas percepciones, las personas que nos atraen o rechazan, sin duda están influidas por complejos procesos psicológicos. Pero esos procesos psicológicos tienen como telón de fondo las estructuras generales de la racionalidad. En nuestra vida diaria, hacemos compras y trámites, elegimos métodos de transporte y cosas por el estilo, según cómo pensamos que es el mundo y qué necesitamos de él. Podemos estar equivocados, incluso engañados sobre el mundo y sobre nosotros mismos, pero incluso en ese caso, realmente nuestra locura está guiada por un método. Las personas con las creencias más excéntricas encuentran maneras de comportarse de manera coherente con esas creencias. Los que temen la inminencia de un ataque zombie almacenan alimentos en sus sótanos. Aquellos que creen que están siendo vigilados por un gobierno mundial evitan usar tarjetas de crédito.

Cuando buscamos los microfundamentos de la acción colectiva, buscamos las formas en que esas estructuras generales de racionalidad que sostienen nuestras acciones individuales se unen en un grupo. Esto es particularmente relevante para la acción política porque, a diferencia de los eventos deportivos, la política es a menudo un esfuerzo sostenido, incluso de toda una vida. Una cosa es explicar por qué, en un repentino estallido de emoción, la gente va a una plaza pública a corear. Poco importa si es porque el equipo nacional ganó la Copa Mundial o porque su banda favorita viene a la ciudad. Pero el compromiso político lleva a las personas no solo a asistir a un mitin. También las lleva a votar,

a tratar de persuadir a sus vecinos, a ser voluntarios en la célula del partido local y a otros muchos esfuerzos que pueden incluir en el caso extremo arresto, tortura y muerte. Independientemente de lo que pensemos de tales proyectos de vida, hay un hilo conductor de racionalidad que es el que les da unidad y coherencia.

Como observó Thomas Schelling, muchas interacciones sociales son susceptibles a efectos de masa crítica, por lo que las relaciones individuales costo-beneficio varían según la cantidad de participantes[3]. Trabajar para un partido marginal es una tarea ingrata que solo los más comprometidos acometen. Pero si ese mismo partido comienza a crecer, las cosas cambian. Ya no tiene que reunirse en un sótano húmedo sino que puede conseguir una mejor ubicación cerca del centro de la ciudad. Las nuevas donaciones le permiten dirigir un sitio web más atractivo. Se vuelve más agradable repartir volantes. En una palabra, el éxito engendra éxito. El partido puede incluso rebasar el umbral crítico y de repente convertirse en una fuerza política que está en boca de todos, tal vez incluso se convierta en alternativa de gobierno. La historia política está llena de tales casos. Estos fenómenos de acción colectiva sujetos a efectos de masa crítica («juegos de pivote con múltiples equilibrios» es el término técnico) son posibles gracias al hecho de la reflexividad de la racionalidad humana.

Estos juegos de pivote deben su comportamiento a lo que se denomina el «conocimiento común de racionalidad». Técnicamente hablando, decimos que un estado de cosas es conocimiento común entre un grupo de personas cuando cada miembro de ese grupo lo sabe, cada miembro sabe que todos los miembros lo saben, todos los miembros saben que todos los miembros saben que todos los miembros lo saben, y así sucesivamente. Gracias al conocimiento común, podemos

coordinar nuestras acciones en proyectos que ninguno de nosotros podría lograr en forma aislada. No puedo elegir a mi candidato favorito, o hacer que la próxima huelga sea un éxito, o derrocar al gobierno. Para que eso ocurra, los involucrados en el esfuerzo tienen que saber que sus aliados están colaborando y que, a su vez, ellos están colaborando porque saben que otros también están colaborando. Sin ese complejo entramado de planes individualmente racionales, posible gracias a nuestra capacidad de saber que sabemos (y que sabemos que sabemos que sabemos...), la coordinación se rompería.

La trayectoria del socialismo, o de cualquier otra fuerza política, depende de su capacidad de llevar a millones de individuos a coordinar sus acciones en un gran entramado de este tipo. Para entender esto a cabalidad tenemos que prestar atención a las circunstancias históricas y materiales en las que se desarrolla la acción colectiva[4]. En teoría, las ideas más fantásticas podrían convertirse en conocimiento común entre un grupo de cualquier tamaño. Si, de repente, millones de estadounidenses se convencieran de la sabiduría de la idea Juche, podrían lanzar un movimiento político imparable destinado a convertir a los Estados Unidos en una sociedad similar a la de Corea del Norte. Desde un punto de vista puramente abstracto este tipo de conocimiento común sería una posibilidad, pero sabemos que eso no va a suceder.

Entonces, la pregunta que debemos hacernos es cómo la forma en que creció (y declinó) el socialismo respondió a las condiciones específicas en las que surgió. Como veremos, aunque esas condiciones específicas a veces alentaban un crecimiento masivo de los movimientos socialistas, el tipo de crecimiento resultante estuvo siempre aquejado por profundas contradicciones internas.

La Revolución francesa marca el surgimiento de la utopía política moderna. Hasta ese momento, las utopías habían sido ejercicios intelectuales o religiosos que tuvieron lugar fuera del ámbito de la acción política. Esto tiene profundas implicaciones para la aparición y práctica de la utopía.

Antes de la creación de los estados modernos, la única forma en que las utopías podían crecer era a través de la acumulación gradual de conversos. La única opción para quienes creían en un mundo diferente era persuadir a otros para que se unieran a ellos y embarcarse en la búsqueda de un lugar que pudiera servir como una tierra virgen en la que comenzar de nuevo. Varias de estas comunidades surgieron en la Edad Media en Alemania y durante la colonización española de las Américas las misiones jesuitas intentaron crear sociedades autónomas, especialmente en Paraguay.

Los estados realmente capaces de moldear las instituciones sociales y políticas son una realidad relativamente reciente. A menudo los reinos medievales no podían cobrar impuestos y ni siquiera mantener su propio ejército de modo que para las aventuras militares que se les ocurrieran tenían que contar con la colaboración voluntaria de los nobles. Estaban condenados a habérselas con un mosaico de entidades autónomas, tales como ciudades, monasterios y universidades, cada una gozando de su propio privilegio, es decir, su propio derecho privado (privi legium). Es solo en los siglos XVII y XVIII que nacen los estados como los entendemos ahora, como entidades con poder coercitivo propio, capaces de hacer leyes y hacerlas cumplir en todo el territorio. De hecho, ese es el significado político clave de la Revolución francesa: la abolición final, repentina y completa de los privilegios durante los días tumultuosos de agosto de 1789 que sepultaron para siempre el Antiguo Régimen y dieron origen al moderno Estado francés[5].

Durante el siglo XIX, las revoluciones se convertirían en un repertorio establecido en la política europea, pero a la hora de los balances, con la excepción de Francia, estas revoluciones no pudieron desmantelar por completo los antiguos regímenes. En algunos casos, como en la reunificación italiana, el fervor revolucionario contribuyó a la creación de un nuevo Estado, pero solo combinado con los éxitos militares de algunos nobles. En otros, como en la unificación alemana, tal fervor pudo mostrar cuán inviable era el régimen anterior, pero el nuevo orden resultante fue construido por elites que combinaban el liberalismo y el conservadurismo en las dosis correctas.

Si la Revolución francesa, al demostrar que los estados podían ser destruidos y fundados nuevamente, hizo posible que las utopías se convirtieran en proyectos políticos propiamente dichos, la Primera Guerra Mundial abrió a tales utopías terrenos abundantes, casi infinitos. Probablemente sea engañoso hablar de las dos guerras mundiales como hitos históricos separados cuando se puede argumentar que más bien constituyen una (la segunda) Guerra de Treinta Años en Europa, solo que esta vez con repercusiones globales. Lo que a menudo llamamos los años de entreguerras fueron efectivamente marcados por crisis significativas, trastornos revolucionarios e incluso guerras abiertas tanto en Europa como en Asia.

La «fuerza propulsiva de 1917» para usar la expresión del comunista italiano Enrico Berlinguer, reverberó por todo el planeta. Durante casi una década después del asalto del Palacio de Invierno, el pronóstico de los bolcheviques de una inminente revolución mundial que vendría en su ayuda, parecía verosímil, aunque cada vez menos a medida que pasaba el tiempo y los levantamientos nacionales en distintos países eran aplastados.

Independientemente del resultado final, la velocidad y el alcance con que se expandió esta ola revolucionaria indica que los viejos rompeolas estaban fallando. La carnicería sin precedentes de la Primera Guerra Mundial demostró a grandes masas de ciudadanos empobrecidos, heridos e indignados que sus líderes no merecían su confianza. No es casualidad que los tres imperios derrotados, el alemán, el austrohúngaro y el otomano hayan sido desmembrados en medio de una grave agitación revolucionaria. Y, por supuesto, a esta lista de imperios destrozados debemos agregar un cuarto, nominalmente en el lado victorioso pero horriblemente desangrado por el esfuerzo de guerra: Rusia.

Pero más allá de la derrota militar, había otros procesos en marcha. El victorioso Imperio británico vio cómo en su joya de la corona, India, una combinación de nacionalistas, socialistas y comunistas comenzó a agitarse por la independencia, que obtendrían treinta años después. El otro imperio gigante de la era, China, se había derrumbado incluso antes de la Primera Guerra Mundial, ante el empuje de una oposición cada vez más asertiva que lo señalaba como un mero peón al servicio de las potencias extranjeras. Como lo habrían de demostrar los eventos subsiguientes, el resultado fue una serie de estados volátiles, terreno fértil para la revolución.

El caso chino fue probablemente un caso extremo pero no aislado. La penetración del capital occidental en el sur global (un término que aún no se había inventado en ese momento) demostró ser tan corrosivo como la guerra misma. Las potencias occidentales eran capaces de traer tecnología moderna y grandes volúmenes de inversión a lo que habían sido hasta entonces sociedades tradicionales. De repente, las universidades y los ministerios (a veces incluso ejércitos) estaban llenos de nuevas generaciones de intelectuales y

profesionales que dominaban el inglés, el francés o el alemán, promoviendo todo tipo de reformas en todo tipo de frentes y cada vez más indignados con las elites gobernantes recalcitrantes. Las regiones remotas ahora eran un espacio donde las nuevas explotaciones mineras o petroleras atraían grandes flujos de trabajadores que allí viraban hacia el radicalismo y la militancia. La advertencia de 1908 de Lenin sobre un mundo lleno de «material inflamable» para la revolución era, en general, correcta[6].

Bajo estas nuevas condiciones, era de esperar que los proyectos utópicos adquirieran nueva fuerza y adoptaran nuevos métodos. Aprovechar el poder estatal era ahora un camino posible para convertir la utopía en una realidad.

Los socialistas no fueron los únicos en darse cuenta de esto. La ingeniería social de todo tipo de signos políticos se convirtió en una propuesta plausible y respetable. Positivistas, eugenistas y darwinistas sociales son solo algunos ejemplos de sectores que comprendieron que en los nuevos tiempos, los estados podían movilizar cantidades enormes de recursos y que podrían legitimarse sin rendirle pleitesía a las formas tradicionales de gobierno, fueran éstas dinásticas o sagradas. Así las cosas, no había límites para cualquier gran proyecto de transformación social.

De todos esos proyectos, el socialismo representó la ruptura más aguda con el pasado. Los positivistas podían ser anticlericales estridentes, pero le otorgaban un papel central a una burguesía moderna con orientación científica. Los nacionalistas seculares podían ser enemigos jurados de los feudos locales, pero respetaban muchas de las instituciones y el conocimiento acumulado en el Estado central al que necesitaban para, por ejemplo, construir infraestructura y unificar la lengua. La mayoría de los proyectos de construcción

nacional y modernización que se ofrecían en ese momento se basaban en respetar al menos algún bastión del orden vigente para lograr sus objetivos.

Esta es una de las razones por las cuales la Revolución rusa fue tan única e influyente. Rechazó toda institución establecida. La autoridad política del zar y su corte fue, por supuesto, desmantelada. Pero también lo fueron la Duma de corta duración, los centros de poder de las grandes empresas, la Iglesia ortodoxa, el antiguo ejército. Incluso las orquestas en algún momento intentaron tocar sin un director. Probablemente, la contradicción más profunda en el corazón de la Revolución rusa y las que siguieron sus pasos fue que esta aniquilación de todas las instituciones anteriores se llevó a cabo simultáneamente con un proyecto de modernización que requería un esfuerzo masivo de construcción de instituciones.

Pero tal vez simple y llanamente no había soluciones satisfactorias. Durante las primeras etapas del movimiento socialista, la pregunta más apremiante era cómo lograr el objetivo de una transformación socialista de la sociedad. Matices aparte, surgieron dos respuestas principales: la reforma o la revolución. Con el beneficio de más de un siglo de retrospectiva, podemos decir ahora que ninguna de estas estrategias tuvo éxito.

Eduard Bernstein, líder de los socialdemócratas alemanes, una vez afirmó que el socialismo podía llegar como llega el alba, a través de pequeñas reformas, cada una de las cuales eleva el sol socialista un poco más sobre el horizonte. Lenin se hizo eco de una expresión de Engels y se refirió a esta posición como «cretinismo parlamentario» y, dejando de lado la dureza retórica, no es difícil ver por qué. La idea de que una serie de campañas electorales exitosas podría marcar el comienzo del socialismo parecía, y de hecho era, bastante ingenua.

De hecho, la realidad comenzó a hacerse sentir desde temprano. En 1912, los empresarios suecos organizaron una huelga patronal masiva en respuesta a las demandas de los sindicatos que pedían la autogestión obrera[7]. Fue una derrota aplastante para el movimiento obrero y envió un mensaje claro: los derechos de propiedad eran intocables. Las escalas salariales, las horas de trabajo, los beneficios complementarios, etc., podían negociarse, pero solo mientras los sindicatos comprendieran quién era el jefe. De hecho, este fue el entendimiento que hizo posible las negociaciones de Saltsjöbaden en 1938 donde se forjó el consenso socialdemocrático sueco. Del mismo modo, la codecisión alemana, un principio clave de las relaciones laborales de la posguerra, es una versión diluida de las demandas históricas de los sindicatos y esto, después de que la guerra arrasara al régimen más antisindical en la historia alemana y trajera la amenaza del Ejército Rojo a una parte considerable del territorio del país.

En ninguna democracia, por más libre y desarrollada que sea, la legislatura convierte sin más en leyes cualquier programa emanado de los caprichos del partido de gobierno. El poder político se genera en las luchas cotidianas de los ciudadanos, no en los pasillos del parlamento. Los programas encarnan las demandas de la sociedad. A menos que los partidos socialistas puedan llevar a la clase obrera a articular una visión socialista propia, a menos que, como lo expresara Antonio Gramsci, estos partidos obtengan la hegemonía en el vocabulario político, ideológico y cultural de la sociedad, el reformismo invariablemente queda atascado en pactos y medias tintas.

En resumen, no había un camino paulatino hacia el socialismo. Incluso diría que este ha sido un rasgo distintivo

clave de las utopías políticas desde el siglo XVIII: no se pueden realizar de manera gradual, porque el orden existente siempre termina reafirmándose. Pero esto también significaba que las opciones no reformistas también estaban condenadas, aunque de diferentes maneras.

El Estado, la ley, incluso las relaciones de propiedad son lo que se conoce en el lenguaje filosófico como hechos sociales[8]. No son un dictado de la naturaleza y, antes bien, podrían existir de las formas más diversas posibles. Su fuerza deriva del hecho de ser reconocidos como tales. Una elección es un multitudinario juego de roles. Millones de ciudadanos acuden el mismo día a unos pocos lugares acordados y depositan algunos trozos de papel con marcas en ellos (o, como ocurre con cada vez más frecuencia, envían un mensaje electrónico). Al final del día, esos pedazos de papel se cuentan, su información se recopila y el resultado es un nuevo gobierno, un gobierno con el poder de hacer leyes, emitir decretos y combatir guerras. Como resultado de este juego de roles, un jefe de gobierno, la persona más poderosa en la tierra, puede convertirse en un ciudadano privado de la noche a la mañana, mientras que otra persona, probablemente también un ciudadano privado, ahora puede convertirse en el jefe del gobierno.

En su forma más pura y abstracta, los hechos sociales encarnan una forma de conocimiento común. Podemos comprar bienes y servicios con trozos de papel de muy poco valor porque todos sabemos que esos trozos de papel se reconocen como dinero.

Por lo tanto, hay una conexión profunda entre el surgimiento de hechos sociales y la acción colectiva. Al menos en principio, todo nuestro mundo social podría transformarse en poco tiempo si, como colectivo, decidimos hacerlo. Así como podemos, a través de un juego de roles a gran escala cambiar al

jefe de gobierno, también podríamos cambiar toda nuestra constitución e incluso hacer que todas las formas de autoridad se desvanezcan en el aire. Bastaría con que se produjera un cambio en nuestras creencias acerca de qué fragmentos del mundo social merecen nuestro reconocimiento y que dicho cambio fuera sincrónico y de conocimiento común.

Entonces, una sociedad moderna y revolucionada, en la que toda la estructura de poder hubiera sido deslegitimada y rechazada, podría fundar un nuevo Estado que a su vez podría llevar a cabo las tareas básicas para la construcción de un orden socialista. Es fácil olvidar que para las primeras generaciones de socialistas, incluso para los primeros bolcheviques, el Estado era un instrumento, no un fin en sí mismo. De hecho, estaba destinado a «marchitarse» como lo habían dicho Marx y Engels.

Pero entonces, el Estado que emergió de tal revolución adquirió una naturaleza contradictoria. Estaba llamado a ser el martillo con el que el proletariado podía aplastar las viejas formas de opresión, pero, al mismo tiempo, era el resultado de la recién adquirida conciencia revolucionaria del mismo proletariado.

Se trataba de una combinación paradójica de poder y fragilidad. Un Estado de reciente creación, que no se basa en instituciones anteriores, sino únicamente en la voluntad soberana de los ciudadanos, está a merced de cambios en esa misma voluntad. Mientras el proletariado se mantuviera firme, el Estado sería todopoderoso. (No olvidemos que en su momento de más poder, en el vértice de tal Estado se hallaba Stalin, un hombre que había hecho del «acero» su propio nombre.) Ese Estado podía lanzar la electrificación nacional, podía enviar médicos y maestros a la última aldea, podía incluso, si fuera necesario, acabar con clases enteras de

campesinos. Pero la conciencia proletaria podía flaquear. El terror blanco podía llevar a algunos proletarios a cambiar de bando. Las dificultades económicas podían llevar a otros a tener dudas. Cualquier duda, cualquier grieta, cualquier signo de debilidad, y todo el aparato podía derrumbarse ante la agresión extranjera y las conspiraciones contrarrevolucionarias.

En la medida en que son el resultado del conocimiento común, los hechos sociales son contingentes y pueden desaparecer, incluso dramáticamente. La autocracia zarista, después de siglos en el poder, colapsó solo unas pocas semanas después de que algunas mujeres en San Petersburgo marcharan por las calles pidiendo pan. El gobierno provisional que lo reemplazó fue arrestado de manera ignominiosa sin que nadie levantara un dedo para defenderlo. La lección fue clara: todo el orden político y social estaba en juego, los errores podían ser muy costosos. En el punto álgido de la paranoia de la «Guerra contra el Terrorismo», era común que los conservadores estadounidenses repitieran que «el precio de la libertad es la vigilancia eterna». Los bolcheviques comprometidos seguro habrían entendido.

Por eso, como hemos visto, esta «primera forma de comunismo» requería elevadísimos grados de nivelación, voluntarismo y compromiso ideológico. En principio, debería ser posible construir un nuevo Estado sobre una base menos monolítica. Pero, atado por todo tipo de compromisos, el Estado resultante no habría sido capaz de construir el socialismo.

El mismo patrón se puede encontrar en otros casos. La Revolución cubana, especialmente en sus primeros años, hizo gala de un voluntarismo exacerbado. Todo era una campaña, bien fueran los «domingos rojos» de trabajo voluntario para aumentar la producción, la movilización altamente exitosa para

erradicar el analfabetismo enviando jóvenes educados de las ciudades al campo, o la fallida cosecha de azúcar de 10 millones de toneladas que involucró a un gran número de personas. En términos de escala, estos esfuerzos palidecen en comparación con el Gran Salto Adelante de China, que trató de multiplicar la producción de acero al reclutar a millones de campesinos inexpertos en la operación de hornos de pequeña escala.

En cierto modo, es engañoso equiparar ese voluntarismo con el estatismo. Estas fueron iniciativas encabezadas por el Estado, sin duda, pero se basaron en el supuesto de que ya existía una fusión absoluta entre dicho Estado y el pueblo. El Estado como entidad separada, con su burocracia, sus mecanismos autónomos de medición de desempeño y calibración de políticas realmente no existían. En Cuba, los fracasos de la primera ola de voluntarismo fueron una gran decepción para los sectores más radicales que tuvieron que ver cómo los cuadros del antiguo Partido Comunista desplazaron a los primeros entusiastas para implementar una economía planificada.

Uno de los aspectos más desconcertantes de estos experimentos revolucionarios fue la forma en que echaron mano de métodos no probados, rechazando el uso de los mecanismos impersonales de los mercados o la burocracia (o ambos). Acaso esto sea un ejemplo de cuán acertado estaba Hegel en sus ideas sobre los principios abstractos. Una vez que una revolución rechaza todas las instituciones anteriores, lo único con lo que puede contar es la movilización inmediata de la población. Pero esos gigantescos niveles de movilización solo pueden alcanzarse si el llamamiento es lo más amplio posible o, como diría Hegel, lo más abstracto posible. Solo «la revolución», «el pueblo», «la nación» o «socialismo» podría

generar la lealtad de vastas porciones de la ciudadanía y el conocimiento común para respaldarla. Por cierto, esto explica la omnipresencia de los rituales públicos en esas coyunturas. Tal conocimiento común de nuevo cuño, tal creencia de que no solo yo apoyo la causa (una nueva causa, a diferencia de una religión compartida a lo largo de los siglos), sino que también puedo contar con que mis vecinos la apoyen, necesita que periódicamente las plazas públicas se colmen hasta rebosar[9].

Como demostraron los acontecimientos de 1989, los hechos sociales creados de esta manera pueden deshacerse muy rápidamente. Las constantes demostraciones de lealtad absoluta son una invitación al cinismo y a la «falsificación de preferencias»[10]. El supuesto conocimiento común de que todos apoyamos la causa puede convertirse subrepticiamente en el conocimiento común de que todos pretendemos respaldar la causa porque nadie se atreve a expresar sus dudas. Una vez se abren ese tipo de grietas en el dique, los resultados pueden ser devastadores y un gobierno que antes era incuestionable puede colapsar en cuestión de unas pocas semanas.

Incluso en revoluciones todavía juveniles, precisar el significado de principios tan abstractos fue fuente de enormes problemas y tensiones. El significado de los eslóganes e ideas generales sobre los que se construyó el Estado revolucionario era un constante objeto de negociación y renegociación. Como señala James Scott, en cualquier revolución hay un conflicto, a menudo tácito pero a menudo también abierto e incluso sangriento, entre sus elites y las bases sobre qué son exactamente los objetivos y los métodos[11]. «Socialismo», como «nación» o «república» puede tener varios significados. Un trabajador metalúrgico puede interpretarlo como consejos de trabajadores, mientras que para un campesino pobre puede significar el perdón de las deudas.

Las sociedades que sufrieron revoluciones tan profundas en el siglo XX no estaban ya completamente penetradas por el capitalismo moderno. No eran sociedades en las que la única alternativa al liberalismo y al libre mercado fuera la socialista. Todo lo contrario, eran sociedades donde aún se podían encontrar estructuras premodernas de integración social vivas. Abundaban las iglesias, las extensas redes de patronazgo e incluso servidumbre casi feudal en Rusia, China y Cuba, para no hablar de Camboya, Vietnam y Laos. Con la probable excepción de Checoslovaquia, los países de Europa del Este que después de 1945 se convertirían en comunistas no eran democracias capitalistas plenamente modernizadas antes de la guerra. Por supuesto, esto también plantea un problema para la teoría de Marx ya que él creía que las sociedades capitalista más avanzadas serían las primeras en hacer la transición al socialismo.

Lejos de frenar o incluso frustrar la revolución, a menudo se dio el caso de que estas estructuras la alimentaron. Tal vez uno de los hechos más notables del siglo XX es que las sociedades en el sur global vivieron una versión comprimida del proceso de desarrollo de mercados y estados, sufriendo en unas pocas décadas las transformaciones políticas y económicas que a los países centrales de Europa les tomó siglos asimilar. Por lo tanto, a menudo se dio el caso de que el inicio de la modernización podría deslegitimar rápidamente las estructuras sociales de los países en desarrollo y las colonias, provocando el tipo de sentimiento anticapitalista que un movimiento revolucionario socialista organizado podría capitalizar.

Estados inestables, necesitados de ingresos tributarios podían con sus abusos generar desasosiego en el mundo rural como sucedió en China en la década de 1920[12]. Las recesiones económicas afectaban los precios de las materias primas,

empobreciendo al campesinado e impulsándolo a la agitación política como ocurrió durante la Gran Depresión en lugares tan distantes como Vietnam y El Salvador (los cuales, décadas más tarde, se convertirían, una vez más, en bastiones de insurgencia comunista)[13]. Pero, en un patrón perverso, los auges económicos también podían tener efectos nefastos ya que inducían a los terratenientes, motivados por los precios de los nuevos cultivos comerciales, a expulsar de sus parcelas a aquellos campesinos con títulos de propiedad poco claros, como ha sucedido repetidamente desde los encierros ingleses en las primeras etapas del capitalismo hasta nuestros días, cuando el auge de los productos básicos atiza despojos de tierras y conflictos armados en lugares como Colombia.

En resumen, las revoluciones socialistas del siglo XX se impusieron tareas enormes y algo contradictorias: eliminar los remanentes de las estructuras premodernas asociadas con las desigualdades monstruosas, las violaciones de los derechos individuales y la superstición; finalizar la construcción de un Estado moderno y secular que liderara el despegue económico y al mismo tiempo, dignificar a las masas recién liberadas para que pudieran gobernarse a sí mismas y así obtener niveles de vida mejores que los que les ofrecían los tradicionales mecanismos del mercado y el gobierno representativo, mecanismos con los cuales dichas sociedades no estaban familiarizadas. Se suponía que todo esto se realizaría gracias a un despertar político colectivo y a una movilización duradera de las masas.

Siguiendo a Karl Popper, los antisocialistas advierten insistentemente que el socialismo es necesariamente totalitario en la medida en que está vinculado al pensamiento utópico y las utopías son, por definición, hostiles al pluralismo. Aunque hay un núcleo de verdad en esto, yo diría que la explicación no

se encuentra en los contenidos del proyecto socialista en sí. Más bien, la desproporción entre la ambición desmedida de las tareas y los recursos disponibles para lograrlas hizo que las utopías fueran incompatibles con los principios de una sociedad abierta. Dadas las circunstancias históricas del siglo xx, este proyecto solo podría adquirir su potencia política como un conjunto de principios altamente abstractos para los cuales no había casi ningún precedente útil.

Pero, para seguir con Hegel, él afirmó que si al comienzo los principios universales aparecen como puramente abstractos, una vez reconocidos entran a formar parte de las prácticas y de la autocomprensión política de una sociedad. Aplicado a las sociedades, esto puede parecer un argumento un tanto confuso pero es bastante plausible, incluso banal cuando se aplica a los individuos. Es imposible ser violinista si nunca he escuchado un violín. Una vez que lo haya hecho, mis primeros intentos serán un fracaso estruendoso. Pero el hecho de que haya fallado ya implica que he llegado a reconocer lo que es ser un buen violinista, qué normas necesito interiorizar y esas normas sirven ahora para guiar mi práctica. Es decir, primero trato de comprender los principios universales del violín a partir de una comprensión muy limitada de ellos, y luego descubro cómo esos principios universales se traducen en instrucciones y técnicas específicas. Probablemente eso no será suficiente para que me convierta en un buen violinista. Pero aunque no sea suficiente para ese objetivo, este proceso es necesario.

En el siglo XXI, tanto el punto de partida como los recursos disponibles para una agenda socialista han cambiado. Excepto por un pequeño puñado de monarquías absolutas, la mayoría de los estados ahora operan rutinariamente según el principio de la soberanía popular, aunque a menudo se le honra con palabras mientras se le viola en la práctica. Hace un siglo este

principio era ferozmente disputado. De hecho, muchas revoluciones, socialistas y no, tuvieron lugar en sociedades donde era eso exactamente lo que estaba en juego. En cambio ahora, aunque muchas veces se les den usos injustificables, ya existen los principales elementos modernos para regular los mercados y limitar el poder estatal arbitrario. Por ejemplo, ahora sabemos que es posible administrar un Estado de bienestar que sustituya la redistribución tradicional ad hoc, a través de organizaciones benéficas privadas y religiosas, por mecanismos universales consistentes con los principios de igualdad de derechos de ciudadanía. Hace un siglo esto no estaba nada claro. También hemos acumulado experiencia sobre cuáles son las prácticas de gobierno que permiten a un electorado a gran escala responsabilizar a sus representantes.

Además, durante el siglo pasado, los ciudadanos en la mayoría de las sociedades han adquirido más experiencia con el mercado y con el Estado, aprendiendo más acerca de cómo funcionan y qué se puede hacer cuando fallan. Servicios financieros mejores que los que existían hace un siglo hacen que más personas conozcan, por ejemplo, herramientas de diversificación de riesgos y estabilización del consumo a lo largo del ciclo de vida. Incluso los ciudadanos más apáticos saben que las elecciones, la prensa y el poder judicial están ahí para ponerle un control a la mala conducta política. Es fácil desdeñar todo esto a una década de la crisis financiera de 2008 y cuando muchos países en desarrollo se ven afectados por niveles escandalosos de corrupción política. Pero, al igual que el aspirante a violinista, los ciudadanos de las sociedades modernas ahora saben que existen, de hecho, normas que deben respetarse. Cuando hay estándares, hay potencial para el progreso porque los desastres de este tipo ya no son vistos simplemente como el orden natural de las cosas.

Dada esta plétora de transformaciones sociales, algunas de las cuales se han acelerado en las últimas décadas, no debería sorprender que el pensamiento utópico y su lugar en la sociedad cambien. Los contenidos utópicos de la agenda socialista, creo yo, pueden ahora articularse de manera que abarquen, e incluso se beneficien de las condiciones modernas de pluralismo y apertura. De hecho, yo diría, acaso con algo de atrevimiento, que dichos contenidos no solo son posibles, sino que son una respuesta adecuada a los principales desafíos de nuestro tiempo. Es el tema del que me ocuparé ahora.

[1] J. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, Nueva York, Harper and Brothers, 1942.

[2] J. Elster, Nuts and Bolts for the Social Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[3] Th. Schelling, Micromotives and Macrobehaviors, Nueva York, W. W. Norton, 1975.

[4] L. F. Medina, A Unified Theory of Collective Action and Social Change, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006.

[5] W. H. Sewell, «Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case», The Journal of Modern History 57/1 (1985), pp. 57-85.

[6] V. I. Lenin, «Inflammable Material in World Politics», Collected Works, Moscow, Progress Publishers, 1973 [ed. cast.: «Material inflamable en la política mundial», en Obras completas, tomo XV, Madrid, Akal, 1977, pp. 183-192].

[7] P. Swenson, Capitalists Against Markets: The Making of Labor Markets and Welfare States in the United States and Sweden, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

[8] J. Searle, The Construction of Social Reality, Londres, Penguin Books, 1995 [ed. cast.: La construcción de la realidad social, Barcelona, Paidós, 1997].

[9] M. Chwe, Rational Ritual: Culture, Coordination and Common Knowledge, New Jersey, Princeton University Press, 2013.

[10] T. Kuran, «Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989», World Politics 44/1 (1991), pp. 7-48.

[11] J. C. Scott, «Revolution in the Revolution: Peasants and Commissars», Theory and Society 7/1 (1979), pp. 97-134.

[12] J. Spence, The Search for Modern China, Nueva York, W. W. Norton, 1991.

[13] E. Wood, Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. J. Scott, The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven, Yale University Press, 1976.

CAPÍTULO VII

Socialismo, político y no metafísico

En 1985, John Rawls, uno de los filósofos más influyentes de los últimos cincuenta años, publicó un artículo que resumía su reacción a los años de intercambios con todo tipo de críticos, algunos amistosos otros no, de su clásico de 1971 A Theory of Justice. El título del artículo era bastante elocuente, transmitiendo la esencia de sus puntos de vista: «Justicia como equidad: política, no metafísica»[1].

Se trataba de un giro importante. En su libro anterior, Rawls había ofrecido lo que en esencia era un análisis contractual del liberalismo moderno. Su objetivo era desarrollar un dispositivo heurístico que pudiera ayudarnos a dar sentido a nuestras intuiciones sobre la justicia y convertirlas en una visión coherente. Tal dispositivo fue el experimento mental que llamó «la posición original».

La posición original de Rawls es un modelo de cómo los seres humanos libres e iguales se juntarían para acordar un conjunto de instituciones que todos consideraran justas, instituciones en las que estarían dispuestos a vivir por el resto de sus vidas. Argumentó que si tal posición original se modelara correctamente, es decir, si tomaran en cuenta todos los aspectos más relevantes de la naturaleza humana que forman parte de la formación de ideas de justicia social, y solo dichos aspectos, el resultado sería una concepción liberal. Es decir, la estructura básica de la sociedad en la que estarían de

acuerdo estos seres humanos libres e iguales sería una liberal gobernada por dos principios:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos[2].

A esta construcción teórica de gran envergadura Rawls la denominó «justicia como imparcialidad». Su artículo de 1985 fue un hito importante en el camino de la evolución de su pensamiento. Mientras que en 1971 elaboró su teoría contractualista a partir de premisas sobre la racionalidad humana, con el tiempo se convenció de que eran necesarias algunas clarificaciones importantes. En particular, pasó a enfatizar lo que llamó «el hecho del pluralismo», es decir, el hecho de que en una sociedad justa no es posible esperar que todas las personas compartan las mismas opiniones sobre lo que es la buena vida. Una concepción liberal de la justicia, entonces, solo puede aspirar a ofrecer principios que sean compatibles con diferentes puntos de vista. En otras palabras, no puede derivarse de un conjunto de premisas metafísicas sobre lo que es una vida digna de ser vivida, sino que debe ser un acuerdo político que le parezca aceptable a una sociedad diversa.

Este hecho del pluralismo no es para Rawls una restricción arbitraria. Antes bien, es el resultado de un conjunto de experiencias históricas. Por ejemplo, en las sociedades occidentales, fue el resultado obstinado de las múltiples guerras

de religión que no pudieron, a pesar de la intensidad y crueldad de quienes las libraron, erradicar los distintos puntos de vista sobre lo divino y su conexión con los asuntos humanos.

Aquí sostendré que la concepción socialista es en nuestro tiempo, también, política, no metafísica. Es decir, deseo articular un conjunto de principios y aspiraciones normativas coherentes con la tradición socialista, pero que, en última instancia, se basan en las experiencias históricas que han vivido las sociedades modernas.

Permítanme comenzar enumerando algunas de esas experiencias históricas que, a mi juicio, deben ser la base de una visión política que no quiera quedarse simplemente como una utopía divorciada de la realidad. Una visión socialista para nuestro tiempo debe tener en cuenta estas experiencias y responder a ellas.

Primero, Rawls tenía toda la razón respecto al pluralismo. Después de siglos de intentos fallidos de suprimir el pluralismo, vivimos en sociedades donde no podemos esperar un acuerdo total entre sus miembros sobre lo que es una buena vida. Como corolario, ninguna concepción política puede validarse simplemente apelando a algún tipo de conocimiento superior.

Para Rawls, esto tenía otra consecuencia importante. Dado que en una sociedad pluralista una concepción plausible de la justicia no puede derivar su autoridad de, digamos inspiración religiosa o algo similar, debe ser públicamente defendible. Debe poderse expresar claramente, en público, apelando a las habilidades de razonamiento de ciudadanos que son reconocidos como libres e iguales. Para que sea eficaz, todo el mundo debe ver esta concepción como una forma de fomentar sus propias vidas y aspiraciones profundamente arraigadas.

El segundo hecho en esta lista es el hecho de la complejidad. Las sociedades modernas son complejas en el sentido de que en

nuestra búsqueda de una buena vida, sea cual sea la visión que de ella tenemos, dependemos de vastas redes de individuos, la mayoría de los cuales nunca encontraremos cara a cara, redes que operan a través de mecanismos imposibles de conocer por completo y cuyo desempeño es imposible de predecir.

Este hecho de la complejidad jugará un papel importante en mi argumento, pero antes de explicar sus implicaciones en detalle, agregaré otro hecho a la lista: el hecho de la abundancia relativa y contingente. Con esto me refiero al hecho de que durante el último medio siglo, apenas un pequeño parpadeo en la historia humana conocida, la forma en que la escasez física afecta nuestras vidas y organizaciones sociales ha cambiado drásticamente.

La abundancia que ahora experimentamos es relativa por la sencilla razón de que nunca puede ser absoluta en un mundo finito. Pero en comparación con cualquier época anterior, la cantidad de recursos físicos a nuestra disposición, junto con nuestro dominio de las leyes de la naturaleza, hace que sea físicamente posible asegurar el sustento de todo ser humano sobre la faz de la tierra. La producción global de alimentos es suficiente para cumplir con los requisitos básicos para todos. De hecho, las hambrunas se han vuelto más raras y, cuando ocurren, se debe principalmente a la agitación política más que a la falta de alimentos[3]. Del mismo modo, hay suficientes recursos en el mundo para proporcionar techo y vestido a toda la población. El PIB per cápita del mundo es en este momento más de 10.500 dólares al año. Para poner este número en perspectiva, las agencias internacionales definen la miseria como vivir con menos de 1 dólar por día. Una persona diez veces por encima de ese umbral tendría un ingreso anual de 3.650 dólares, casi un tercio del promedio mundial. La ciencia para prevenir la mayoría de los tipos de muertes infantiles ha

estado disponible durante mucho tiempo y, de hecho, los descubrimientos con el mayor impacto, como las sales de hidratación para prevenir la diarrea, son ridículamente baratos. Podríamos continuar con los datos, pero el patrón es inconfundible: no hay ninguna razón física en este momento por la que alguien en el mundo deba estar hambriento, desamparado, desnutrido o padeciendo enfermedades prevenibles. De igual importancia, en este momento la tasa de analfabetismo en todo el mundo es de alrededor de un 15 por 100, algo impensable hasta hace muy poco. Podría caer más e incluso desaparecer a muy bajo costo. Por primera vez en la historia, la noción de un mundo en el que todo ser humano puede leer y escribir es una posibilidad cercana.

Al mismo tiempo, esta abundancia es contingente. Al igual que por primera vez en la historia, los humanos pueden asegurar la supervivencia de todos sus individuos, por primera vez en la historia pueden provocar su destrucción como una especie. Los arsenales termonucleares acumulados podrían eliminar la vida humana de la faz de la tierra. Por aterradora que sea esta perspectiva, probablemente no sea la mayor causa de preocupación, ya que la evidencia disponible indica que la disuasión nuclear, con todos sus defectos, parece funcionar. Por supuesto, esto podría no ser así pero al menos hay razones probadas empíricamente para creer que lo es. En cambio, la evidencia disponible indica que la actividad humana puede producir un cambio climático significativo, incluso catastrófico. Hay muchas formas que tal cambio puede tomar. En un escenario extremo, podría volver inhabitable todo el planeta, aunque parece poco probable basándose en los modelos actuales. En cambio, es mucho más probable que el cambio climático pueda imponer enormes privaciones a grupos humanos que ya se cuentan entre los más vulnerables (por

ejemplo, inundaciones en Bangladesh, fallas masivas de cultivos en el África subsahariana). Podría también desencadenar, y de hecho está desencadenando ya, una competencia rapaz entre grupos con poderes altamente desiguales en pos de recursos tales como agua potable y tierra cultivable. Las personas en los países ricos, especialmente los que gozan de más ingreso, podrán ajustarse a estos cambios, pagando más por los bienes esenciales, sacrificando algunos bienes y servicios superfluos y, en suma, sobrellevando la situación. Pero tal vez ni siquiera esto se puede dar por sentado y las consecuencias pueden ser gravísimas incluso para aquellos que parecen estar mejor posicionados.

Creo que cualquier visión política coherente y atractiva en nuestro tiempo debe compartir muchas de las características del liberalismo rawlsiano. Su diagnóstico del hecho del pluralismo y su reacción al mismo, su comprensión de cómo debe moldear tanto la forma como el contenido de nuestras ideas políticas son altamente loables. No considero la visión socialista que describiré como una alternativa al liberalismo de Rawls, sino más bien como una forma de completarla. Por supuesto, una vez se completa un edificio, puede llegar a ocurrir que algunas de sus partes, incluso algunos de sus cimientos, necesitan ser reparadas.

El hecho de la complejidad tiene profundas implicaciones que, creo, Rawls descuidó. Antes de ver cuáles pueden ser esas implicaciones, debemos ser lo más claros posible sobre cuál es el hecho en sí.

El mundo siempre ha sido complejo, al igual que siempre ha sido plural. La población mundial actual es de unos 7.600 millones de personas. Según las Naciones Unidas, se espera que este número alcance los 8.600 millones en 2030, 9.800 millones en 2050 y 11.200 millones en 2100. Estos números ciertamente

son vertiginosos, pero representan una desaceleración del crecimiento de la población. La población mundial casi se duplicó entre 1960 y 2000. Si las tendencias actuales se mantienen, el aumento en más de un siglo a partir de ahora será un poco más del 50 por 100.

Pero los números absolutos de los seres humanos son solo una parte de la historia. Las interconexiones entre ellos han crecido y siguen creciendo cada vez con más celeridad. Como observó una vez Eric Hobsbawm, la historia del mundo como tal solo puede decirse que comenzó a mediados del siglo XIX[4]. Antes de eso, vastas partes del mundo estaban desconectadas unas de otras. Antes de la década de 1850, los latinoamericanos podían vivir absolutamente despreocupados de lo que sucediera, por ejemplo, en Malasia. Ahora ya no es posible. A fines del siglo XIX, el comercio ya había creado un verdadero mercado mundial y las migraciones ya habían puesto en contacto a personas de los más diversos orígenes.

No solo los mercados se expandieron y profundizaron. Los estados también lo hicieron. El siglo XIX vio el surgimiento de estados mucho más vigorosos que sus predecesores. Vemos esto en el tipo de cosas que los estados podían saber sobre su población. Los antiguos imperios realizaban censos. Pero hasta el siglo XIX, estos eran básicamente conteos de población que no ofrecían ninguna información sobre, por ejemplo, las condiciones de vida. Las oficinas de estadísticas solo se crean alrededor de la década de 1830. Alrededor de la década de 1870 empezaron a realizarse estudios sobre las condiciones de salud, la pobreza y la delincuencia en Francia e Inglaterra. Los datos sobre la situación del empleo se concretaron alrededor de la década de 1870[5]. Los primeros ejercicios de lo que ahora llamamos cuentas nacionales se remontan a De Verbum Sapienti escrito por William Petty en 1665, en el que estimaba

la riqueza de Inglaterra. Pero solo en 1886, un Estado (Australia) desarrolló sus propias mediciones del ingreso nacional. A principios de la década de 1900, los países más desarrollados comenzaban a producir datos rutinarios de su desempeño económico.

No solo los estados, por así decirlo, sabían más, también empezaron a hacer más. En la primera mitad del siglo XIX, Prusia, Francia, Suecia y Dinamarca se convirtieron en los pioneros en la introducción de la enseñanza universal[6]. En los últimos doscientos años la capacidad del Estado se ha expandido en una trayectoria ascendente prácticamente ininterrumpida. No solo los países adoptan cada vez más el modelo moderno y racional de Estado, sino que este modelo se vuelve cada vez más refinado.

El desarrollo de estados y mercados no ha sido una mera yuxtaposición. En contra de lo que sostiene el dogma neoliberal, los mercados y los estados coexisten en una relación compleja. Como Karl Polanyi observó muy astutamente, los productos más importantes de una economía de mercado, trabajo, tierra y capital, no son simplemente objetos físicos para ser comercializados, sino el resultado de un proceso complejo y prolongado de desarrollo institucional[7]. Sin títulos de propiedad no hay mercado para la tierra. Sin licencias de operaciones bancarias no hay dinero funcional. Sin tribunales no hay contratos vinculantes para la contratación de mano de obra. Los títulos, las licencias y los tribunales son todas instituciones estatales.

Recíprocamente, los mercados también impulsan el desarrollo del Estado. El crecimiento del sistema bancario hizo posible uno de los misterios más asombrosos y menos apreciados de la vida social moderna: la deuda pública emitida a perpetuidad. Sin un sistema bancario en pleno

funcionamiento, sería imposible encontrar compradores suficientes para los bonos que los gobiernos ahora emiten de manera rutinaria. Gracias a estos lazos, estos verdaderos contratos entre los vivos y los muertos (parafraseando a Burke), los estados pueden movilizar recursos masivos, produciendo así profundas transformaciones sociales.

Como resultado, los mercados y los estados se han retroalimentado mutuamente hasta alcanzar la situación actual en la que, combinados, ocupan prácticamente cada parte de nuestra existencia. Hasta el comienzo de la era moderna, la mayoría de las personas pasaban su vida en unidades económicas conectadas solo ocasionalmente a los mercados (casi siempre mercados locales de poco alcance) y apenas sí tenían alguna interacción con una autoridad estatal. Eso ya no es posible.

Este fenómeno ha generado reacciones intelectuales diferentes y opuestas, especialmente durante las etapas iniciales, cuando aún no se consideraba irreversible. Una, que tuvo una influencia duradera, es lo que puede describirse como «romanticismo conservador», que se lamenta, e incluso rechaza el advenimiento de la vida moderna. La nostalgia de una época más simple en la que gentes rústicas podían convivir felices, o una más gloriosa en la que la virtud heroica tenía su lugar en el mundo (porque ni la rusticidad ni la virtud prosperan en los mercados y las burocracias) es uno de los temas principales de varios movimientos literarios, artísticos y musicales de finales del siglo XVIII.

Por otro lado, el advenimiento de las sociedades modernas y complejas fue abrazado y celebrado por aquellos que lo vieron como la manera de hacer una ruptura decisiva con un pasado de ignorancia y enfermedad. Las artes no eran inmunes a esta actitud y muchos artistas, de hecho, celebraron la modernidad.

Los hombres de negocios y los ayuntamientos pronto demostraron que podían ser mecenas tan ricos y exquisitos como los nobles de épocas anteriores. Así es como, por ejemplo, París adquirió su esplendor arquitectónico. Pero, comprensiblemente, esta actitud fue mucho más generalizada entre los científicos. Higienistas, ingenieros civiles, reformadores escolares, por nombrar solo algunos casos, no habrían podido existir en la era anterior.

En este sentido, tenía razón Marx cuando se definió como un «socialista científico». De hecho, una de sus influencias más duraderas en el socialismo fue convertirlo en un movimiento sin nostalgia por el pasado y que, en cambio, quería, empujado por las corrientes de la ciencia y la modernidad, avanzar hacia un futuro más brillante que el capitalismo.

Sin embargo, en cierto modo la modernización seca las fuentes del liberalismo de donde surgió. Su constante expansión de los mecanismos de coordinación impersonales ejercen presión sobre las nociones de autonomía y responsabilidad individuales que sustentan gran parte del pensamiento político moderno.

Los efectos de las burocracias y los mercados en nuestra percepción del yo son profundos. No es una coincidencia que uno de los autores más célebres del siglo XX, uno que nos legó imágenes inquietantes de individuos aplastados por fuerzas ciegas fuera de su control (Franz Kafka), fuera un empleado de los que marcan tarjeta en el instituto estatal austro-húngaro dedicado a seguros y accidentes laborales.

Ese proceso está acelerándose cada vez más. En nuestra era, como ha señalado Byung-Chul Han, incluso nuestros hábitos y apariencia están sujetos a un autocontrol orientado hacia la eficiencia y el valor de mercado[8]. Una piedra angular del liberalismo es la noción de que las preferencias de un individuo

son sacrosantas. Pero ahora las preferencias están disponibles en el mercado. Es posible adquirir un estilo de vida completo haciendo clic en algunos sitios web donde podemos aprender su equipamiento y connotaciones apropiadas. Como proclaman muchos anunciantes, las experiencias completas están ahora a la venta.

Los críticos del liberalismo siempre señalaron que la noción de preferencias autónomas era una ficción. Ya el joven Marx había señalado esto. Pero fueran cuales fueran las fuerzas que moldeaban el yo, operaban fuera del mercado. Eran producto de las estructuras de poder familiar, de las convenciones religiosas y de las expectativas de comportamiento determinadas por los antecedentes de la clase. Ahora el mercado ha penetrado incluso en estas esferas. Ya no somos simplemente consumidores que evaluamos lo que el mercado nos presenta. Más bien, estamos configurando nuestras propias preferencias de los consumidores al reaccionar ante el mercado, no solo el mercado de bienes, sino también el mercado del atractivo social y del deseo.

Si el surgimiento de mecanismos complejos e impersonales ha puesto en tela de juicio nuestras nociones de autonomía, ha hecho algo similar con nuestras nociones de responsabilidad. Hasta cierto punto, las tragedias más sombrías del siglo pasado se pueden interpretar como un desajuste entre nuestras disposiciones éticas y morales, todavía basadas en un pasado de pequeñas comunidades cara a cara y el surgimiento de capacidades técnicas cuyas consecuencias no pudimos predecir y mucho menos controlar.

Durante la Primera Guerra Mundial, los generales del ejército enviaban a una muerte segura a miles de soldados sin el entendimiento intelectual o la empatía moral necesarios para asimilar cómo las ametralladoras y los gases tóxicos habían

cambiado a la guerra. No tenemos forma de saber si los guerreros del pasado despreciaban la vida humana más o menos que aquellos del siglo XX. Pero aún si fueran peores, no disponían de las herramientas de bombardeo aéreo que destruyen ciudades enteras en unos pocos minutos, a veces, como en el caso de los bombardeos nocturnos durante la Segunda Guerra Mundial, sin ninguna certeza de que se estuviera atacando el objetivo correcto. Sin una red ferroviaria cuidadosamente diseñada, coordinada a lo largo de miles de kilómetros, el odio exterminador de los nazis no habría podido convertirse en el Holocausto.

Tales catástrofes no fueron el resultado de un acto deliberado, sino la acumulación de actos individuales, cada uno de ellos con una lógica propia pero limitada. Alguien simplemente pensaba que era muy engorroso oponerse a los créditos de guerra. Alguien simplemente quería denunciar a su vecino, un agitador bueno para nada, ante las fuerzas de ocupación para poder tener algo de calma. Alguien simplemente pensó que había demasiados judíos en la universidad. Individualmente, nadie deseaba treinta años de guerra y genocidio.

Solo gradualmente hemos empezado a aceptar el hecho de que los mercados y estados modernos pueden movilizar recursos de maneras que exceden a nuestra imaginación, a menudo con consecuencias letales. Parece, aunque nunca se puede estar seguro, que los acuerdos institucionales establecidos después de 1945, a su vez otro mecanismo altamente complejo, pueden evitar una guerra total y directa entre los estados más poderosos de nuestra era. (Todavía luchan guerras a través de aliados menores, pero no abiertamente entre sí.) Pero hay muchas otras formas en que estos poderosos mecanismos amplifican nuestras elecciones

personales, rebasando las intuiciones morales que podamos tener sobre ellas.

Al comprar de un teléfono celular podemos estar alimentando el circuito de coltan que financia tropelías homicidas en África. Esa prenda de vestir que obtuvimos tan barata, fue hecha en una fábrica de niños que aplasta los derechos de los trabajadores. La carne que comimos se crio en una granja industrial que viola los derechos de los animales y contribuye al agotamiento del suelo y la degradación ambiental. La idea de que nuestras elecciones tienen consecuencias ulteriores que van mucho más allá de nuestra entorno inmediato no es nueva. Pero el verdadero alcance planetario de esas consecuencias sobrecarga los cimientos de nuestras nociones de ética y responsabilidad.

La doctrina libertaria ofrece una respuesta inequívoca a los problemas de filosofía política que esta complejidad plantea. Para Friedrich Hayek, la única manera posible de abordar este problema es reconociendo desde el principio que vivimos en dos mundos: el de nuestras interacciones inmediatas y el mundo social en general, cada uno de ellos con su propio conjunto de reglas.

Parte de los sinsabores que hoy nos plantea la vida en común derivan de que el hombre se ve obligado a ajustar su conducta, planteamientos y reacciones emocionales, no solo al instinto, sino también a los dictados de su capacidad mental al tener que vivir bajo el influjo de dos tipos de órdenes regidos por normas distintas. Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad

civilizada en toda su complejidad y extensión) –como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias–, pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina[9].

Para Hayek, cuando reconocemos la existencia de estos dos mundos, reconocemos que las nociones que tienen sentido en nuestro microcosmos, entre las que destaca la justicia, no tienen sentido cuando se aplican al macrocosmos. En su opinión, el hecho clave de ese macrocosmos es que se trata de un orden espontáneo, el producto de millones de acciones no coordinadas. En cambio, nuestras intuiciones morales sobre la justicia están destinadas a evaluar acciones individuales y deliberadas: matar es malo, ayudar a los necesitados es bueno. Nos engañamos cuando tratamos de evaluar el orden espontáneo aplicando nociones de justicia adecuadas para acciones específicas. De ahí su rechazo a lo que él llamaba «el espejismo de la justicia social»[10].

Llama la atención que este tipo de pensamiento libertario rechaza de entrada las premisas contractuales de gran parte de nuestro pensamiento político moderno y, por lo tanto, si se le lleva a sus últimas consecuencias, es inmune a las crecientes dificultades del contractualismo. La «doctrina de los dos mundos» de Hayek ofrece una solución al problema de la complejidad que consiste en invitar a los ciudadanos a aceptarla como un hecho inmutable.

El mismo Hayek afirmó que, al menos en algún nivel abstracto, sus opiniones no eran incompatibles con las de Rawls. En su Law, Legislation and Liberty, dice sobre la A Theory of Justice de Rawls:

No tengo ningún desacuerdo fundamental un autor que, antes de abordar aquel problema [el diseño deliberado de instituciones políticas], reconoce que la tarea de escoger como justos sistemas específicos o distribuciones de cosas deseables debe ser «abandonada como errónea en principio, y, en todo caso, se resiste a cualquier respuesta definitiva. Antes bien, los principios de justicia definen las restricciones cruciales que las instituciones y las actividades conjuntas deben satisfacer si las personas que las integran no han de tener queja sobre ellas. Si esas restricciones se satisfacen, la distribución resultante, cualquiera que esta sea, debe ser aceptada como justa (o por lo menos como no injusta)». Esto es, más o menos, lo que he tratado de argumentar en este capítulo[11].

Es un argumento ingenioso porque, efectivamente, el liberalismo de Rawls busca defender las instituciones y las reglas, lo que él llama «justicia procesal», y estas instituciones, reglas y procedimientos son ciegos e impersonales. Pero es difícil aceptar la afirmación de Hayek literalmente. Aunque a veces modificaba un poco sus planteamientos, Rawls fue siempre un defensor de algún tipo de Estado de bienestar y políticas redistributivas, mientras que Hayek fue un fervoroso fundamentalista de mercado, aunque contemplaba la posibilidad de cierta ayuda para personas que no pudieran alcanzar un mínimo de subsistencia en el mercado. (Muchos defensores socialistas de la renta básica universal han tenido que aprender a acostumbrarse a compartir el camino con Hayek en este sentido.)

A pesar del intento de acercamiento de Hayek, una diferencia sustancial separa a los dos pensadores. Rawls toma en serio el desafío contractual, mientras que a Hayek le tiene

sin cuidado. Para Rawls, una sociedad justa también debe ser estable, pero esa estabilidad solo es posible si los individuos reconocen la justicia de los principios básicos. Por eso, para Rawls, el criterio de la publicidad, de poder defender abiertamente y públicamente los principios de la justicia, era tan importante. Si bien la posición original es solo un experimento mental, de la misma manera que lo fue el contrato social clásico de Hobbes, Locke o Rousseau, Rawls considera que el acto de consentimiento que implica dicho experimento mental no puede desaparecer sin dejar rastro cuando ya estén en su sitio las instituciones que él ayuda a justificar; debe haber al menos la posibilidad de que los individuos examinen su sociedad bajo la guía de los principios de justicia que aceptaron.

En cambio, para Hayek, lo importante de los procedimientos impersonales es que son exactamente eso: impersonales. Poco importa de dónde vengan. El hecho de que, posiblemente, individuos libres e iguales los hubieran aceptado en alguna abstracción enrarecida no es directamente relevante. Si esos principios hubieran surgido de alguna otra fuente, siempre que el resultado fuera un orden espontáneo compatible con la libertad individual, podrían funcionar igual de bien. Por eso Hayek insiste repetidamente en que debemos ver los resultados distributivos de la sociedad de la misma manera que vemos los resultados de fenómenos naturales tales como avalanchas o terremotos, es decir, como algo que puede que personalmente nos entristezca pero ante lo cual no tomamos ninguna postura moral.

La firmeza con la que Hayek rompe con el contractualismo hace que no podamos ignorar su planteamiento, especialmente si, como creo yo, la visión contractual clásica se está volviendo cada vez más insostenible. Por supuesto, el tipo de concepción

socialista que defenderé aquí está en profundo desacuerdo con la doctrina libertaria de Hayek. Pero esta es una razón más para analizar sus puntos de vista.

En una sociedad compleja, nuestras decisiones personales pueden poner en marcha mecanismos impersonales con graves consecuencias. Esto podría tentarnos a una crítica fácil, pero en última instancia injusta, de la opinión de Hayek. A primera vista, pareciera como si al fundamentalismo de mercado de Hayek le tuviera sin cuidado el hecho de que las acciones individuales pueden tener resultados agregados desastrosos. En particular, pareciera como si el fundamentalismo de mercado no tuviera nada que decir sobre problemas tales como la degradación ambiental y el cambio climático.

Eso es incorrecto. Hay muchas políticas para combatir el cambio climático que un hayekiano podría aceptar e incluso recomendar. La clave es que dichas políticas sean compatibles con el papel de los mercados, el ejemplo más acabado de un orden espontáneo.

Los mercados, como explicó Hayek, son mecanismos colosales y anónimos para transmitir y difundir información local[12]. En la Antigua Grecia, el ámbar tenía un uso ritual y, de hecho, sobreviven muchos objetos de esa época hechos con ámbar. Pero en ese momento la única fuente de ámbar eran los bosques en la región del Báltico. ¿Cómo hizo el viaje de ámbar del norte al sur de Europa hace casi tres mil años, a través de caminos impracticables y sin casi ningún contacto directo entre los pueblos helénicos y los habitantes de Escandinavia y Alemania? El mercado lo hizo posible. No era necesario que un solo individuo estuviera en posesión de todos los conocimientos relevantes. Las señales de precios lograron que algo que era abundante pero innecesario en el Báltico encontrara el camino a Grecia donde era escaso pero necesario. El tipo de

conocimiento que nos permite satisfacer nuestras necesidades materiales es inherentemente local. Solo yo y mis vecinos sabemos el tipo de alimentos que nos gustan. Ninguna oficina nacional de planificación puede recopilar esa información y transmitirla a los productores y distribuidores de alimentos para que nos envíen lo que deseamos con la misma eficacia con que lo hace el sistema de precios. (Esto explica por qué las tiendas minoristas en la era comunista estaban surtidas con bienes que a nadie le gustaban.) Del mismo modo, las mejoras de calidad comienzan en un sitio específico. Si se trata de mejoras que los consumidores realmente aprecian, el sistema de precios se asegurará de que el innovador sea recompensado, dando incentivos para que otros lo imiten, de modo que, sin que nadie lo intente, la información sobre dicha mejora se extienda por todo el sistema.

Desde el punto de vista de la teoría económica, los problemas ambientales son un caso particular de la patología conocida como «externalidades negativas». Las externalidades negativas son situaciones en las que la respuesta de una persona al sistema de precios genera consecuencias negativas para otras personas. Mi hábito de fumar aumenta la incidencia de problemas pulmonares en otras personas. Mi fábrica puede arrojar desechos tóxicos en un río, perjudicando los agricultores locales. Estos son casos en los que el sistema de precios no transmite toda la información local relevante.

Pero hay soluciones para eso. Por ejemplo, una opción sería, como propuso Ronald Coase, establecer derechos de propiedad sobre la externalidad para que ahora se convierta en algo negociable a través del sistema de precios[13]. Muchos no economistas consideran esta una idea idea extravagante cuando la encuentran por primera vez, pero en realidad se ha aplicado

hace ya algún tiempo, por ejemplo, en el mercado de permisos de emisión o impuestos al carbono.

Como consumidor, no puedo conocer todas las formas en que mi elección de diferentes productos afecta las emisiones de gases de efecto invernadero. Si trabajo desde casa un día a la semana, reduciré el uso de mi automóvil y, en ese sentido, generaré menos gases de efecto invernadero. Pero voy a usar más electricidad en mi casa. Subiré más archivos a «la nube», poniendo así más presión en los servidores de internet. ¿Será que, al hacer las cuentas bien, estoy haciendo una contribución positiva neta al medio ambiente? No lo sé. La vida es difícil en un mundo complejo. Podría consultar los diferentes estudios sobre el tema, pero serían confusos, escritos en una jerga técnica y posiblemente contradictorios entre sí.

Una forma más sencilla de abordar el problema sería gravar las emisiones de carbono en la fuente. Cualquier bien o servicio que emita gases de efecto invernadero, la gasolina que uso para mi automóvil, la electricidad que uso en el hogar, tendrían que pagar un impuesto en proporción a dicha emisión. Ese impuesto aparecería en el precio que pago como consumidor. Entonces mi dilema sería muy simple: bastaría con verificar el precio de las diferentes alternativas. Un impuesto al carbono le permitiría al sistema de precios transmitir y difundir la información sobre esta externalidad negativa.

Si bien los impuestos al carbono son ciertamente mejores que no hacer nada, ¿evitarían un cambio climático catastrófico? Nadie lo sabe. En justicia hay que reconocer que no hay ningún plan que garantice el éxito.

Lo que importa anotar aquí es que una perspectiva filosófica basada en el mercado puede encarar los problemas ambientales. Por mucho que no estemos de acuerdo con los fundamentalistas del mercado, es erróneo afirmar que no

tienen nada que ofrecer al respecto. El fundamentalismo de mercado no necesariamente va a calcinar el planeta e incluso puede erradicar la pobreza. Los socialistas deben tener esto en cuenta porque nunca es una buena estrategia enfrentar a un rival que no se conoce.

Este tipo de pensamiento libertario amable con el planeta y capaz de combatir la pobreza, enfrenta, sin embargo, una dificultad interna. La ambición de Hayek era purgar nuestras instituciones de cualquier rastro de «diseño». En su opinión, solo las instituciones que podían encarnar un orden espontáneo (como los mercados) o proteger dicho orden espontáneo (como una legislatura sujeta a restricciones constitucionales muy estrictas) eran compatible con una sociedad libre. Cualquier otra cosa, cualquier intento de guiar los resultados de ese orden espontáneo llevaría a la tiranía y al totalitarismo.

Pero los impuestos al carbono para combatir el cambio climático y las ayudas para erradicar la pobreza deben diseñarse. ¿Cuál debería ser el precio de una tonelada de gases de efecto invernadero? Podríamos dejar que lo determine el mercado y esta es, de hecho, la idea de los permisos de emisión. Pero esto solo eleva la necesidad de diseñar a una instancia superior porque ahora la pregunta es cuántos permisos deben emitirse. Si emitimos demasiados (como lo hizo la Unión Europea en su primer intento), el precio colapsará. Si emitimos muy pocos, el precio será muy alto y puede dañar seriamente la actividad económica. Cualquiera que sea la decisión que se tome, es, de hecho, una decisión, un paso deliberado que se toma en un intento de dirigir un sistema muy complejo de precios de mercado.

Además, los problemas ambientales involucran información que no es fácil, de pronto imposible, de transmitir a través de los precios del mercado: información sobre un futuro lejano.

Solo una pequeña fracción de la población que estará viva en el siglo XXII ya ha nacido. No tenemos forma de saber cuánto valorarán el aire limpio, el agua potable y la biodiversidad. Sabemos que ellos, al igual que nosotros, le darán algún valor a estas cosas. Pero, como le gusta tanto repetir a los economistas, las decisiones se toman en el margen. La pregunta es cuántos recursos naturales querrán sacrificar para poder disfrutar de los productos de la actividad humana que causan la contaminación. No es posible crear un mercado para determinar esos precios.

Tenemos que tomar decisiones en nombre de esas personas no nacidas y la única base de la que disponemos para hacerlo es un conjunto de criterios normativos vagamente definidos. Nadie cree que deberíamos ponerle un peso nulo a su bienestar, en cuyo caso deberíamos quemar todos nuestros recursos naturales ahora, prácticamente apostando a que haremos que el planeta sea inhabitable dentro de un siglo. Por el contrario, todos estamos de acuerdo en que tenemos el deber de preservar el planeta para ellos. Pero esto es exactamente lo que Hayek intentaba evitar con su doctrina de dos mundos. Quería afirmar que nociones como deber y justicia solo se aplican a nuestro microcosmos, mientras que aquí nos encontramos con un caso en el que el deber es una guía ineludible en lo que puede ser el problema de decisión a gran escala más descomunal de todos los tiempos.

La erradicación de la pobreza presenta dilemas similares. Podemos obtener una medida muy precisa de la ingesta calórica y proteica que necesitan los seres humanos para mantenerse con vida. También podemos tener una medida un poco menos precisa pero razonablemente aproximada de cuánto cuesta proporcionar alojamiento adecuado, ropa y atención médica básica. Pero las preguntas sobre la pobreza están

entrelazadas con preguntas sobre qué es una vida que merezca ser vivida y qué es la dignidad.

Si estamos de acuerdo en proporcionarle a cada persona un ingreso básico (una idea que goza de apoyo tanto entre algunos socialistas como entre algunos libertarios), ¿cuánto debería ser? ¿Debería ser suficiente para cubrir una dieta biológicamente sostenible, o debería permitirle costear los alimentos que se consideran comunes en su sociedad? ¿Debería tener acceso garantizado a la anticoncepción? ¿Debemos empezar a pensar en el acceso a internet como un derecho básico?

Hay respuestas a todas estas preguntas. De hecho, el problema es que hay demasiadas respuestas, tantas cuantas opiniones filosóficas sobre el valor de la vida humana hay. Como lo han señalado Amartya Sen e Hilary Putnam, entre otros, la medición de la pobreza, que está en la base de nuestras políticas para combatirla, es un campo donde la información objetiva está, necesariamente, imbricada con intuiciones normativas[14]. Con esto volvemos al mismo problema que ya nos encontramos en el caso del medio ambiente: la necesidad de tomar decisiones cargadas de valor para problemas sociales a gran escala, exactamente el tipo de operación intelectual que Hayek pensó que debería ser relegada al más pequeño de los dos mundos.

El tipo de liberalismo encarnado por Rawls, en contraste, no se impone a sí mismo la restricción de la «doctrina de los dos mundos». Por supuesto, se necesita alguna demarcación entre las reglas que aplicamos en una familia y las que aplicamos a toda la sociedad. Pero la demarcación que propone Hayek es un extremo difícil de defender.

Rawls propuso un tipo diferente de demarcación cuando afirmó que los problemas de justicia social se presentan en diferentes niveles de abstracción, cada nivel sujeto a sus

propias restricciones informativas. Por lo tanto, su «posición original» representa el primer nivel y el más abstracto, en el que se acuerdan nuestros principios más amplios. Estos principios deben regir lo que él llamó «la estructura básica de la sociedad», es decir, el núcleo de las instituciones que hacen posible toda la vida social y política. Pero establecer los principios en la posición original es solo una parte del trabajo porque esos principios son demasiado generales. Por ejemplo, no prescriben mucho sobre acuerdos constitucionales fundamentales. Los dos principios de Rawls podrían ser satisfechos por un régimen tanto presidencial como parlamentario. Es por eso que Rawls contempla una secuencia de etapas después de la de la posición original: la etapa constitucional, la etapa legislativa y la etapa judicial. Cada una de estas etapas incluye más información sobre los participantes y, por lo tanto, corresponde a preguntas cada vez más precisas con un alcance cada vez más específico. En otras palabras, Rawls reconoció que su amplia teoría de la justicia no podía utilizarse para resolver conflictos interpersonales a pequeña escala, incluidos, obviamente, los del microcosmos de Hayek.

Pero esta gradación de niveles de generalidad no implica que en algún punto específico a lo largo de esa escala dejemos de usar nuestras intuiciones morales y simplemente comencemos a aceptar cualquier realidad como el resultado de un orden espontáneo. En cambio, Rawls pensó que, como seres con facultades de razonamiento moral, podríamos tratar de alcanzar un equilibrio entre nuestros principios más generales y sus implicaciones más concretas.

Irónicamente, aunque las cuestiones de género no eran el punto fuerte de Rawls (la teoría política feminista ha tendido a verlo como una figura influyente que necesita ser trascendida), son un área que ilustra cómo sus puntos de vista sobre el

razonamiento moral captan algo que se le escapa a la dicotomía de Hayek. Si algo pertenece claramente al microcosmos de Hayek es nuestra relación con nuestras parejas. Y, sin embargo, décadas de activismo de las mujeres han demostrado que, lejos de estar en marcado contraste, existe un diálogo permanente entre los estándares normativos que aplicamos en ese microcosmos y los que aplicamos en asuntos políticos y económicos más amplios. Las normas de igualitarismo que pudieron haber surgido en principio como parte del vocabulario de la alta política ahora son cada vez más aceptadas como reglas que gobiernan la relación entre los cónyuges en un hogar. A su vez, eso ha llevado a una mayor conciencia de los desafíos que enfrentan las mujeres en una economía de mercado moderna, algo que ha influido sobre el debate público en torno a, por ejemplo, la regulación de los salarios y la provisión social del cuidado infantil.

No podemos simplemente desconectar nuestras intuiciones morales. Como seres sociales racionales, autoreflexivos, necesitamos sentir, por así decirlo, que el mundo es nuestro hogar. Necesitamos ver el mundo, todo, como algo congruente con algunos valores. Por supuesto, el mundo en sí no es justo, independientemente de la definición que tengamos de justicia. Por supuesto, el mundo no es solo una creación humana, y mucho menos una creación individual. Una persona moral necesita comprender y aceptar los límites de la acción humana. Por supuesto, nuestros valores entran en conflicto entre sí, por lo que el mundo nunca puede ser una encarnación perfecta de un conjunto estricto de principios, incluso si pudiéramos configurarlo como deseamos. Por supuesto, estamos en desacuerdo entre nosotros en cuestiones de valores. Esos desacuerdos siempre existirán, siempre generarán conflictos y alimentarán nuestra indignación y resentimiento. Decir que

debemos sentirnos en el mundo como en nuestro hogar no quiere decir que el mundo deba complacer todos nuestros caprichos. Ni siquiera nuestros propios hogares hacen eso. Simplemente significa que aspiramos a vivir en un mundo que pueda ser reconocido como algo relacionado con nuestro sentido del actuar como seres morales capaces de formar propósitos.

En ese sentido, creo que Rawls está fundamentalmente en lo cierto al adoptar lo que él llamó «constructivismo kantiano», es decir, la idea de que una teoría de la justicia debería elaborarse a partir de una noción de lo que es una persona moral. En sus propias palabras:

> Lo que justifica a una concepción de la justicia no es si es fiel a un orden que nos antecede y que nos es dado, sino a su congruencia con nuestros entendimientos más profundos acerca de nosotros mismos y nuestras aspiraciones y a comprobar que, dada nuestra historia y las tradiciones que ya han echado raíz en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. No podemos encontrar una mejor carta fundamental para nuestro mundo social[15].

Pero también creo que el constructivismo de Rawls no ofrece una respuesta totalmente adecuada al hecho de la complejidad. Una respuesta más completa a ese hecho, me parece, nos alejaría un poco de los supuestos del liberalismo clásico y nos llevaría a conclusiones más cercanas al socialismo.

Hemos visto que para Rawls la noción de personas morales libres e iguales es la piedra angular de una teoría de la justicia. Su teoría está, entonces, firmemente enraizada en la tradición de la Ilustración y sus aspiraciones, tal como se expresaron en la consigna principal de la Revolución francesa. Pero ese

eslogan tenía tres términos, no solo dos: «Liberté, Egalité, Fraternité».

Llama la atención que las coordenadas de nuestro pensamiento político moderno apenas tengan espacio para el tercer término. Rawls no es el único filósofo de tal estatura que simplemente lo ignora. De hecho, él va aún más lejos y deja claro que en su teoría de la justicia la fraternidad no ocupa un lugar importante. Cuando se refiere a la actitud que las personas morales libres e iguales tienen hacia los demás en la posición original, la describe como una actitud de mutuo desinterés lo que para él es reflejo del hecho de que profesan distintas concepciones del bien.

La fraternidad es un término difícil y su inclusión en el eslogan oficial fue problemática incluso en los tiempos de la Revolución francesa[16]. Tiene claras connotaciones de género que ahora encontramos, con razón, objetables. Pero incluso si lo hacemos de género neutro, muchas de sus connotaciones son incompatibles con una política democrática y algunas son absolutamente aborrecibles. En las versiones más extremas, puede evocar nociones de unidad basadas en la afinidad de sangre y en la deshumanización de cualquiera que no pertenezca al grupo. En una acepción más benigna pero aún problemática, se la podría ver como un vínculo prepolítico entre los miembros de la comunidad, un vínculo que preexiste a cualquier institución fundamentada en la razón y que, por lo tanto, es inmune al escrutinio y la crítica.

También es un término que nos plantea retos imposibles. La gran mayoría de la población mundial ya no vive en pequeñas aldeas donde todos están relacionados entre sí. Aunque dependemos de nuestros familiares, amigos y conocidos, los contornos generales de nuestras vidas dependen de vastas redes

anónimas. En una sociedad tan compleja, no es claro qué puede significar la fraternidad.

Pero en lugar de tratar de dar una definición exacta de fraternidad, preguntémonos cuál es el vacío que busca llenar. La piedra angular del liberalismo moderno es que el individuo es el mejor juez de su propia vida. Las defensas normativas del Estado de bienestar consideran la redistribución como un sacrificio que se hace en aras de la igualdad, un sacrificio en el que aceptamos cierta injerencia externa en nuestros juicios. Pago impuestos sabiendo que el gobierno va a usar ese dinero de una manera que yo no habría elegido. Si realmente hubiera querido ayudar a otros con mi dinero, podría haber donado parte de mi dinero a organizaciones benéficas de mi elección en lugar de enviarlo a un fondo común impersonal del cual se benefician muchas personas que no conozco y que si las conociera, tal vez no me gustaría ayudar. Por eso en las sociedades modernas solemos ver la igualdad y la libertad como polos difíciles de reconciliar.

Esa noción del yo como algo que podemos descubrir de forma aislada se está volviendo cada vez más problemática en las sociedades modernas y complejas en las que vivimos. Primero, como señalé antes, ya no está claro que nuestras preferencias y gustos individuales sean realmente «nuestros», que sean el resultado de algún proceso de desarrollo personal tan íntimo que ningún observador externo pueda entender. Hoy en día, los algoritmos de las redes sociales están constantemente tratando de anticipar el tal desarrollo personal para acertar mejor con sus mensajes.

Pero aparte de eso, el hecho de que una sociedad compleja amplifique nuestras acciones personales de manera que pueda tener efectos devastadores en las vidas de miles, incluso millones de personas que nunca conoceremos pone en tela de

juicio las premisas de nuestra reflexión moral. Ningún individuo puede tener el conocimiento y el sentido de responsabilidad suficientes para cumplir plenamente con las obligaciones en un mundo así. Una vida plena, tal como la entendemos, sería imposible si estuviéramos constantemente agobiados por la multiplicidad de ramificaciones de nuestros actos.

Nuestros votos llevan a altos cargos a personas que afectarán las vidas de millones, a menudo en otros países y, sin embargo, a menudo tomamos la decisión sin gastar más de unos pocos minutos de reflexión seria. Los bienes que consumimos generan residuos que durarán millones de años. Los viajes que hacemos pueden pervertir culturas antiguas y destruir tradiciones preciadas. Solía ser que nuestras opiniones privadas eran relevantes solo para unas pocas personas; ahora, a través de nuestras redes sociales, podemos llegar a miles de personas con el riesgo de diseminar inadvertidamente falsedades y rumores perniciosos. Ahora no hay tal cosa como gritar «fuego» en un teatro vacío, todos están abarrotados.

No se puede esperar que el individuo libre y plenamente formado sobre el que se basan nuestras concepciones liberales de la justicia aborde todo esto con algo remotamente parecido al conocimiento adecuado y al buen juicio moral. Pero, cuando estamos abrumados con cualquier tarea, el primer paso es reconocer que necesitamos ayuda. Este es el papel que a menudo desempeña la fraternidad en nuestra vida: es el reconocimiento de que necesitamos ayuda, de que nos enfrentamos a tareas para las que no damos la talla, pero que no podemos simplemente abandonar.

El hecho de la complejidad ha puesto de manifiesto que, para ponerlo en términos de Rawls, nos vemos a nosotros mismos como personas morales que son libres e iguales pero

también falibles. La expansión y penetración de los mercados ha socavado las nociones del yo que solíamos considerar sagradas. Como lo demuestran los debates sobre multiculturalismo o justicia racial y de género, el aumento de la diversidad de nuestras sociedades sigue planteándonos desafíos, brindándonos cada vez más evidencia de nuestras limitaciones y el daño potencial que esas limitaciones pueden causar a las personas que son nuestros pares morales. Ya no podemos dar por sentado que la aspiración rawlsiana de una sociedad bien ordenada se pueda alcanzar eximiendo de examen a nuestro propio yo. Por lo tanto, y contrario a lo que diría Rawls, el desinterés mutuo y benigno hacia nuestras nociones de lo bueno ya no puede ser una base estable sobre la cual construir nuestras instituciones.

Esta es, en esencia, la razón por la que sostengo que el socialismo en nuestros tiempos es «político, no metafísico». Una constante en la larga tradición del socialismo, a pesar de todas sus variantes, callejones sin salida y pesadillas, ha sido la noción de que el mundo es nuestra responsabilidad compartida. Era prácticamente imposible que tal noción se sostuviera adecuadamente en las condiciones del siglo XX. El fracaso de esa «primera forma de comunismo», para reutilizar una vez más la expresión de Marx, fue muy probablemente inevitable. Por supuesto, tampoco hay garantía de que pueda afianzarse en el siglo XXI. Pero ahora la necesidad de una responsabilidad compartida no es simplemente la exhortación de algunos panfletistas: posiblemente sea el mayor desafío de nuestro tiempo.

El vocabulario político que surgió desde la época de la Revolución francesa ha relegado a los márgenes a la responsabilidad compartida. Los conservadores nunca se cansan de enfatizar la importancia de la responsabilidad individual.

Los socialdemócratas nos instan a aceptar medidas para compartir la riqueza acumulada por la sociedad. Pero la noción de responsabilidad compartida apenas tiene una contraparte clara en el debate político. No encaja perfectamente en ninguna parte de la partición entre mercados y estados que dominan la mayor parte de la agenda en las sociedades modernas[17].

Por definición, los mercados están destinados a coordinar las acciones de los individuos sin ningún mecanismo centralizado, sin que compartan ningún objetivo común. Sobre una base puramente teórica, se podría argumentar que un Estado democrático puede encarnar principios de responsabilidad compartida. Al fin de cuentas, la idea de una democracia es que la ciudadanía emite un mandato, producto de un proceso de formación de la voluntad colectiva, y luego este mandato es ejecutado por el Estado. La experiencia muestra que hay dificultades empíricas que no se pueden simplemente soslayar. El Estado es una estructura extremadamente grande, con tantas capas de burocracias, donde convergen tantos intereses rivales, con tantas reglas de responsabilidad en conflicto que en muchas ocasiones es simplemente absurdo creer que el Estado está cumpliendo algo medianamente parecido a un mandato popular claro.

La responsabilidad compartida, sin embargo, no es novedosa. Las sociedades tienen una larga experiencia con ella. Los monasterios en la Edad Media, las cooperativas desde el siglo XIX son solo dos de los muchos ejemplos que se pueden dar de los modos de organización de los colectivos basados en la responsabilidad compartida. Como demostró Elinor Ostrom tras un minucioso análisis, muchos casos exitosos de manejo de recursos comunes (por ejemplo, pesca, bosques) son el resultado de comunidades que generan sus propias prácticas de gobierno colectivo sin recurrir a transacciones de mercado

entre los miembros y sin depender de las directivas estatales[18].

El socialismo debe volver a sus raíces y presentar una visión contundente que coloque la responsabilidad compartida en el centro de su agenda. Ninguna otra tradición política, ni el neoliberalismo, ni la socialdemocracia, ha puesto la responsabilidad compartida en el centro de su ideario de la misma manera que lo ha hecho el socialismo. Sin embargo, los desafíos sociales, económicos, culturales y ambientales de nuestro tiempo lo requieren más que nunca.

Esta es una tarea intimidante. Las experiencias de responsabilidad compartida han tenido un éxito histórico limitado, tanto en términos de desempeño como de alcance geográfico. Las cooperativas emplean ahora un pequeño porcentaje de la fuerza laboral en cualquier país. Los casos exitosos de gestión comunitaria de recursos se han dado apenas en algunas comunidades claramente delimitadas. La responsabilidad compartida a nivel nacional, para no hablar de la escala planetaria, es simplemente quimérica.

Pero también sería una tontería. En una sociedad moderna no hay razón para acabar con los mercados y las burocracias. De lo que se trata es de echar a andar mecanismos de responsabilidad compartida que creen alternativas para ambos, impidiendo así su crecimiento canceroso.

En el pasado, esta agenda se ha enfrentado a dificultades insuperables. En los primeros días de la Revolución rusa hubo una eclosión de intentos de crear cooperativas y empresas gestionadas por los trabajadores, intentos que terminaron siendo aplastados. De hecho, en buena medida el giro hacia el estatismo asfixiante fue en la Unión Soviética (y luego en otros países comunistas) la reacción brutal de los centralizadores a medida que estos proyectos nacientes se metían en problemas.

La planificación central fue, en este sentido, un sustituto burdo de la responsabilidad compartida, uno que carecía de los encantos de la visión original pero que podía construir ferrocarriles, represas y redes eléctricas en un país rural en riesgo de ser invadido por potencias más avanzadas.

No hay necesidad de repetir ese pasado. Las posibilidades de una genuina gobernanza colectiva son ahora mucho mejores.

Se habla mucho en estos días sobre la «sociedad del conocimiento». En una era de avances tecnológicos sin precedentes, es evidente que el conocimiento desempeña un papel central que antes no jugaba. Por lo tanto, el término a menudo se para justificar las desigualdades que resultan del acceso limitado a la educación superior.

Esta es una distorsión importante y, de hecho, una mirada más cercana a lo que es en realidad una «sociedad del conocimiento» revela es algo diferente. A lo largo de la historia, la producción, la acumulación y la difusión del conocimiento ha sido la actividad que mejor define a la especie humana. Alimentarnos, reproducirnos, movernos, buscar refugio en condiciones adversas son cosas que compartimos con otras especies. El conocimiento es la actividad humana por excelencia. Aunque no hay competidores alrededor que puedan servir como punto de referencia, se puede argumentar que esta es el área en la que más éxito hemos tenido los humanos. Ha habido periodos de estancamiento e incluso de leves retrocesos en la producción de conocimiento, pero el crecimiento de nuestro acervo de conocimiento es simplemente rutilante.

Lo más notable es que este éxito sin paralelo se ha basado en la responsabilidad compartida. Ciertamente hay fuerzas de mercado que impulsan la producción y distribución del conocimiento. Desde los primeros astrónomos que intentaron mejorar la navegación hasta los modernos laboratorios de

empresas comerciales, el conocimiento se ha vinculado a necesidades prácticas que se comunican por las fuerzas del mercado. Los estados también han jugado un papel importante. Los antiguos reyes patrocinaban las actividades de muchos científicos de la misma manera que lo hacen hoy los gobiernos modernos.

Pero el conocimiento no sería lo que es sin responsabilidad compartida. A pesar del papel del genio individual, el conocimiento es siempre un esfuerzo colectivo. La producción y la difusión del conocimiento conectan a millones de personas en todo el mundo y a lo largo de los siglos, formando una comunidad que no puede caracterizarse como un mercado o como un Estado. A diferencia de cualquier Estado, no tiene una autoridad central, ni una constitución explícita. A diferencia de cualquier mercado, ha incorporado procedimientos mediante los cuales sus miembros pueden involucrarse en la autorreflexión, aunando esfuerzos para evaluar el progreso, los objetivos y las prácticas de una parte de la comunidad. El conocimiento implica cooperación, jerarquías y competencia. Pero ninguno funciona de la misma manera que lo hacen en otras esferas. Por ejemplo, aunque la cooperación puede ser tan estrecha como en, digamos, un equipo de fútbol, donde todos se esfuerzan por lograr el mismo objetivo, a menudo la cooperación en el conocimiento admite e incluso se beneficia de la divergencia de objetivos entre los participantes. Aunque hay jerarquías, se espera que estén sujetas a revisión y responsabilidad. Una científica puede liderar un gran equipo de investigación, pero su trabajo no es simplemente dar órdenes. Se supone que debe estar abierta a los desafíos y las nuevas ideas, y parte de su trabajo es capacitar a los miembros más jóvenes. De hecho, la división del trabajo en el área del conocimiento no está tallada en roca.

Cualquier persona involucrada en la producción de conocimiento también está involucrada en su uso, evaluación, preservación y transmisión a las nuevas generaciones. Los maestros no son solo los superiores de los estudiantes. El vínculo que une a profesores y alumnos es un vínculo que se remonta al pasado lejano y al futuro indefinido sobre la base de valores de solidaridad y respeto mutuo. El conocimiento tiene un componente competitivo, pero es diferente a la competencia que encontramos en los mercados. Las personas que cometen errores o se meten en callejones sin salida en una empresa de descubrimiento no son simplemente eliminadas como firmas en bancarrota. Se reconoce que han hecho una contribución al decirnos a los demás dónde no explorar. Se espera que las personas que triunfen difundan su éxito y ayuden a otros a desarrollarlo.

Una de las mayores dificultades del pensamiento socialista es la de cómo usar sus principios fundamentales como base para grupos humanos complejos[19]. Pues bien, si la academia fuera una entidad política, podría describirse como una república socialista. Por supuesto, en la vida real, la academia a menudo puede ser tan desagradable y brutal como cualquier otro tipo de república, monarquía o tiranía. Pero los valores sobre los que se construye, los que debe defender son los de libertad, igualdad y responsabilidad compartida. Es por eso que los momentos más luminosos de la academia han sido aquellos en los que los mercados y los estados influyen en ella mientras se mantienen a distancia, actuando como interlocutores respetuosos, pero sin tratar de tomar el control. De hecho, una de las consecuencias más lamentables de la oleada neoliberal es que en la mayoría de los países vemos ahora en el mundo de la producción del conocimiento una invasión implacable de los mercados. Las universidades públicas están asediadas en

muchos lugares, incluso en países donde ya parecían consolidadas.

Para nuestros propósitos, lo que importa es que, aunque a primera vista las nociones de responsabilidad compartida puedan parecer extravagantes, están en el centro de lo que posiblemente sea el esfuerzo humano más exitoso de la historia: el conocimiento. Esto tiene profundas implicaciones para lo que a menudo describimos como la «sociedad del conocimiento».

La sociedad moderna ha hecho que la responsabilidad compartida sea más necesaria y tenga más posibilidades de prosperar. Gracias a la alfabetización casi universal, a la abrupta caída en el costo del procesamiento de la información y al internet, ahora es posible imaginar un mundo en el que casi cualquier persona, en cualquier lugar, puede tener acceso al acervo de conocimiento más grande de la historia. Esto ha dado lugar, por ejemplo, a métodos de código abierto y acceso abierto de producción de conocimiento.

Nuestras sociedades han adquirido una enorme experiencia con los mecanismos de toma de decisiones colectivas después de más de un siglo de sufragio universal y una prensa libre. El hecho mismo de que el conocimiento juegue ahora un papel tan central en la riqueza y el bienestar de cualquier sociedad hace que sea más probable que los conflictos se resuelvan por medios no violentos. En las sociedades agrarias solía ser factible conquistar y esclavizar a grandes segmentos de una población y extraer sus excedentes. En nuestras sociedades modernas, tecnológicas, esos métodos brutales ya no son viables. La victoria en una guerra civil es casi tan costosa como la derrota. Esto ayuda a explicar por qué ninguno de los países más ricos del mundo ha librado una guerra civil durante

décadas: las diferencias que emergen se resuelven mediante mecanismos pacíficos que fomentan la gobernanza colectiva.

Esa reserva de conocimiento que ahora poseemos incluye también la capacidad de evaluar y corregir esos mismos experimentos de gobierno colectivo. Si hay una lección que los estudios sobre recursos comunes han establecido claramente, es que es crucial encontrar el tamaño correcto. Las organizaciones que son demasiado grandes pueden volverse torpes, las organizaciones que son muy pequeñas pueden no generar una masa crítica. Pero hallar ese tamaño correcto requiere un intercambio constante de información entre ciudadanos, estados y organizaciones, algo que solía ser prohibitivamente costoso y ahora se puede realizar fácilmente. La experiencia técnica se ha vuelto más barata y más accesible. Solía ser que solo las capitales más grandes y ricas del mundo podían tener acceso a una planificación urbana competente. Ahora las ciudades pequeñas, incluso en los países en desarrollo, pueden aprender de los mejores y desarrollar sus propios proyectos.

Desde una perspectiva socialista, hay mucho que criticar en la forma en que ahora se practican el conocimiento, el saber experto y la democracia. Pero ninguno de ellos es el problema. El problema es la matriz institucional en la que están inmersos y el poder abrumador de los mercados que se han puesto al servicio de unos pocos intereses plutocráticos. Eso puede cambiar. Se supone que es de socialistas estar dispuestos a abrazar el progreso con optimismo.

Aparte de las dificultades históricas a las que se ha enfrentado la gobernanza colectiva, tanto los mercados como los estados, a veces actuando casi al unísono, generan serios obstáculos adicionales. Pensar en esos obstáculos podría ser un buen punto de partida para desarrollar una agenda socialista para nuestro tiempo.

Probablemente el mayor obstáculo sea la mercantilización de la fuerza laboral. Excepto por muy pocos, todos los ciudadanos en una economía moderna necesitan trabajar empleados ya sea por el Estado o por empresas privadas. Esta elección es obligada. Muy pocas personas están en condiciones de contemplar la posibilidad de trabajar a tiempo completo para, por ejemplo, una cooperativa o una organización sin fines de lucro. Esto atrofia la cantidad de tales experimentos. Es por eso que las medidas destinadas a garantizar la subsistencia económica de todos deben ser parte de una agenda socialista.

Hay varias herramientas para elegir. Probablemente, la más conocida en este momento es la renta básica universal, un sistema que ofrecería a cada ciudadano adulto un subsidio suficiente para satisfacer un nivel de vida digno, aunque austero, independientemente de su situación laboral[20].

Sin embargo, existen otros enfoques, como el empleo garantizado, un programa por el cual el gobierno ofrecería a cualquier individuo que esté dispuesto a hacerlo, un trabajo[21]. Una tercera posición, algo intermedia, es el ingreso por participación, propuesto por Anthony Atkinson. Según esta propuesta, cualquier persona podría recibir una asignación siempre que pueda demostrar que realizó algún tipo de servicio que se considera válido[22].

La literatura sobre estas propuestas ha crecido enormemente en los últimos años. A veces el debate se ha vuelto innecesariamente áspero, un testimonio de otra venerable tradición de la izquierda: la lucha intestina que precede a la victoria y que garantiza la derrota. Este no es el lugar para discutir los méritos relativos de estas propuestas. Personalmente, creo que la renta básica universal es la propuesta más audaz y, paradójicamente, más viable. Pero cualquier evaluación seria debe reconocer que cualquier

progreso que se haga en la desmercantilización del trabajo va a requerir una combinación de estas y otras ideas similares, una combinación adaptada a las realidades locales.

Como se indicó anteriormente, muchos libertarios están de acuerdo con el ingreso básico universal. Existe el riesgo de atribuirle a esto demasiado significado, especialmente a la hora de criticar la idea. En política es importante poder reconocer un terreno común cuando emerge. Existen, sin duda, diferencias entre las perspectivas libertarias y socialistas del renta básica universal. Los libertarios tienden a verla como un sustituto del Estado de bienestar, los socialistas no. Hay excelentes razones para mantener la provisión pública de, por ejemplo, educación y atención médica. Un enfoque socialista de la renta básica se opondría con razón a utilizarla como una forma de desmantelar escuelas y hospitales o de reemplazarlas por subsidios a la demanda.

Además, para los socialistas, la desmercantilización del trabajo no es un fin en sí mismo. Por supuesto, muchos resultados deseables se pueden lograr a través de él. Cualquier medida de este tipo lograría grandes avances en la erradicación de la pobreza y generaría una mayor igualdad de oportunidades y resultados entre los ciudadanos. Podría empoderar a las personas en sus lugares de trabajo, permitiéndoles renunciar sin temor cuando les impongan condiciones de trabajo inaceptables o sindicalizarse para exigir mejoras. Pero la visión socialista va más allá. Para volver a la formulación en el Manifiesto Comunista, una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno de ellos es la condición para el libre desarrollo de todos, es una asociación que se toma en serio el problema de cómo brindar a sus miembros oportunidades para el florecimiento tanto individual como colectivo.

El florecimiento humano es un proceso abierto, no un conjunto de resultados medibles. Por eso la autogestión colectiva ha sido un principio tan sagrado en la tradición socialista: es una forma de articular en la era de la sociedad de masas, la visión clásica de un individuo que despliega sus potencialidades al participar activamente en las organizaciones en las que se desenvuelve su vida. Por lo tanto, si bien los socialistas pueden acoger con beneplácito la convergencia con los libertarios en lo que respecta a la desmercantilización del trabajo a través de una renta básica universal, los socialistas lo ven como solo una parte de un conjunto más amplio de reformas destinadas a crear condiciones de gobernanza colectiva.

A nadie le disgustan las cooperativas. A los socialistas y a la izquierda en general les gustan. A la derecha también le gustan. Muchas iglesias las promueven activamente, reconociendo en ellas versiones modernas y seculares de los ideales igualitarios de los monasterios. Pero una cosa es elogiarlas sobre el papel y otra tener la voluntad política para impulsarlas.

En una economía capitalista moderna hay, entre muchas otras, dos serias barreras para la expansión de las cooperativas y otras formas de propiedad colectiva: la rentabilidad y los costos fijos. Las cooperativas pueden ser rentables y muchas de ellas, de hecho, lo son. Sin embargo, enfrentan la dificultad de tener que conciliar la rentabilidad con algunos de sus otros objetivos. Por ejemplo, las cooperativas no simplemente despiden a todos los trabajadores que sobran en una recesión; intentan reestructurar su distribución de beneficios y reasignar horas de trabajo y otras medidas similares. Esos son pasos encomiables. En cierto modo, una empresa que reduce despiadadamente su nómina está descargando sobre el resto de la sociedad las externalidades negativas asociadas con tener de

repente a ciudadanos productivos en una situación de desempleo. De hecho, después de la crisis mundial de 2008, los programas de reparto del trabajo demostraron ser una excelente manera de mitigar su impacto en el mercado laboral alemán, en comparación con la forma en que las empresas estadounidenses estaban perdiendo empleos a un ritmo alarmante[23].

Pero el punto es que las empresas no toman tales medidas espontáneamente. Si se rigen, como en los EEUU, por los principios de maximización del valor de los accionistas, bajo la amenaza constante de una toma hostil en el mercado bursátil, no tienen incentivos para comportarse de esa manera. En el caso alemán, fue el resultado de décadas de una cultura corporativa que les da a los trabajadores voz, voto e influencia en la administración de las empresas. Tal cultura corporativa, a su vez, es el resultado de décadas de interacciones entre empleadores, trabajadores y el Estado en un esfuerzo conjunto de diálogo social. En otras palabras, tales cambios en la estructura de la economía son el resultado de una acción política intencional.

De la misma manera, las estructuras corporativas orientadas hacia la propiedad colectiva y la gobernabilidad deben ser alentadas por el Estado para superar las desventajas que enfrentan. Es fácil criticar estas ideas como intervenciones en el orden espontáneo de las empresas capitalistas. Pero las empresas capitalistas no son esporas que simplemente surgen de un proceso natural desconocido. Las empresas, especialmente las grandes, son creaciones legales. Una corporación grande es una entidad con una gran cantidad de derechos y privilegios otorgados por el Estado. Por lo tanto, así como el Estado puede otorgarles derechos, también puede asignarles deberes. Esa es, por ejemplo, la idea que anima la

reciente propuesta de introducir principios de responsabilidad corporativa en los Estados Unidos. De acuerdo con esta propuesta, aceptada por Elizabeth Warren, aspirante a la presidencia de Estados Unidos, las corporaciones por encima de cierto umbral de valoración tendrían que adherirse a algunas prácticas de gobierno tales como, por ejemplo, dar a los trabajadores un lugar en la junta directiva[24].

Los costos fijos también constituyen una barrera para el surgimiento de empresas no capitalistas. En muchos sectores económicos, las empresas por debajo de cierto tamaño no son viables. La inversión necesaria en esos casos es demasiado grande y, en un mundo donde el capital está muy concentrado, esto significa que solo unos pocos agentes económicos seleccionados pueden establecer esas empresas. Esto significa que, desde el principio, esas empresas se crean con una estructura de poder escorada hacia el propietario. Nadie establece voluntariamente una empresa solo para ceder el control a otros grupos interesados. Por eso las cooperativas tienden a surgir como una iniciativa de propietarios de pequeñas cantidades de capital que juntan sus recursos.

De la misma manera, alentar el surgimiento de cooperativas y otras empresas similares requiere mejorar la distribución del capital y el acceso al crédito. Este es otro frente en el que el renta básica universal puede jugar un papel preponderante. Un grupo de personas con poco capital podría juntar sus asignaciones de ingresos básicos como una forma de ayudarlos a crear una pequeña organización. El Estado también podría reservar recursos para que una agencia sirva como una especie de capitalista de riesgo para cooperativas o como prestamista bajo ciertas condiciones subsidiadas. Algunas de esas empresas fracasarían, otras tendrían éxito. El Estado es un poderoso agente económico por derecho propio. Para muchos bienes y

servicios es el mayor consumidor individual. Podría usar este poder para dirigir sus procesos de adquisición hacia firmas no capitalistas.

Esto no pretende ser una lista exhaustiva. Estas son solo algunas de las ideas que ya están en el debate público sobre los pasos que se podrían tomar para avanzar hacia una estructura económica más compatible con los principios de responsabilidad compartida que necesita una sociedad moderna y compleja.

Aquí no se trata de evaluar los méritos de cada una de estas ideas, sino enfatizar un rasgo importante que comparten: son susceptibles de experimentación, corrección y cambios en la escala. Probablemente sería una mala idea que un gobierno decidiera de la noche a la mañana cambiar todos sus procesos de adquisición hacia cooperativas, mientras que, al mismo tiempo, creará un banco público gigantesco que le diera a dichas cooperativas todo el dinero que soliciten mientras le asigna a cada ciudadano una renta básica universal equivalente a tres veces la línea de pobreza, junto con una garantía de empleo en toda la regla, mientras que, para no dejar nada entre el tintero, duplica el presupuesto de las universidades públicas. Puede que dicho programa funcione. Pero un pronóstico razonable es que, si se hace demasiado rápido, el gobierno generará una enorme sangría de fondos, dilapidados en una gran cantidad de cooperativas falsas creadas por todo tipo de personajes dudosos que no hacen ninguna producción real. Abrumadas por las solicitudes de empleo garantizado, las autoridades podrían comenzar a colocar a las personas en los puestos de trabajo más inoportunos para poder llenar la cuota. Ante la caída de la producción, la renta básica universal podría volverse financieramente insostenible.

Pero no hay necesidad de eso. Es posible experimentar y aprender, empezar poco a poco. Los gobiernos locales son excelentes laboratorios para algunas de estas ideas. Las ciudades pueden jugar con sus procesos de adquisiciones y presupuestos. (De hecho, los presupuestos participativos ya son una realidad, aunque todavía hay mucho que aprender sobre ellos.) Los gobiernos regionales o las grandes ciudades pueden crear las instituciones financieras necesarias para democratizar el acceso al capital y al crédito. Las agencias de empleo pueden asociarse con organizaciones locales para averiguar qué tipo de trabajos son realmente necesarios y cómo crearlos.

Estas experiencias nos permitirían responder preguntas clave. Por ejemplo, cualquiera de estos intentos tiene el riesgo de ser cooptado por políticos corruptos y empresas locales. Es importante saber cuáles son las estructuras de gobierno que lo impiden, cuáles son las regulaciones necesarias, cómo evaluar los resultados y hacerlos públicos. En medio del barullo típico de la democracia, lo que para uno es la construcción del socialismo, para otro es un despilfarro. Así las cosas, es importante desarrollar las herramientas para un debate maduro entre un público informado.

Margaret Thatcher dijo alguna vez unas palabras que encantarían al materialista más duro: «La economía es el método, el objetivo es cambiar el alma humana». Las cuestiones económicas son, sin duda, fundamentales para cualquier agenda socialista. Pero no son las únicas que importan.

En su forma actual, la política democrática no cumple con las aspiraciones normativas del socialismo. Los intereses adinerados siempre han tenido acceso preferencial a la influencia en cualquier democracia. Pero incluso partiendo de esos estándares tan bajos, esta asimetría ha ido creciendo

últimamente. Los medios de comunicación han hecho de las campañas políticas una actividad más intensiva en capital. Es discutible hasta qué punto internet ha nivelado el campo de juego. Ha debilitado el poder de los guardianes en la esfera pública, pero al mismo tiempo ha creado una industria de micro-objetivos completamente nueva y muy costosa que, a pesar de que su eficacia aún no está probada, solo está disponible para campañas muy bien financiadas.

Muchos activistas y pensadores ya han puesto estos temas sobre la mesa, incluso algunos que no serían necesariamente socialistas (John Rawls es un ejemplo destacado)[25]. Más allá de esto, incluso la noción misma de representación que está en el centro de nuestra política democrática se está volviendo insatisfactoria. Una alternativa clara, sin embargo, aún está por surgir. La democracia participativa, la democracia deliberativa y las ideas similares aún están lejos de convertirse en guías concretas para el diseño institucional.

Una de las justificaciones clave para las instituciones representativas es la necesidad de una división del trabajo entre ciudadanos privados y políticos dedicados al servicio público. El antiguo sistema de ocupar cargos públicos por sorteo era incompatible con tal división del trabajo y desalentaba a los posibles titulares de cargos de adquirir las habilidades necesarias. No es un razonamiento espurio. En un parlamento moderno, aunque los escaños son individuales, detrás de cada uno de ellos hay un personal profesional dedicado al estudio de asuntos complejos. Es poco probable que un ciudadano elegido al azar tenga una opinión bien formada sobre, digamos, regulación bancaria o política energética. Pero no todas las decisiones en una democracia son tan complejas. Los consejos locales y las asociaciones de vecinos se ocupan de los presupuestos pequeños y enfrentan cuestiones muy

prácticas. En la era de internet, cuando los conceptos básicos de contabilidad y presupuesto se pueden aprender sin inscribirse en un programa altamente especializado, cuando los costos y beneficios de los proyectos pequeños se pueden estimar después de unas pocas búsquedas, no es para nada obvio que estas pequeñas asambleas necesiten el grado de división del trabajo de un parlamento nacional. Posiblemente se pueda usar el sorteo para conformar estos organismos locales de toma de decisiones.

Este regreso a pequeña escala a la antigua práctica de rotación en el cargo, con la que se esperaba que el ciudadano aprendiera a gobernar y a obedecer, sería coherente con los principios de responsabilidad compartida. Incluso podríamos ir más lejos. Muchas sociedades requieren que los jóvenes provean un año de servicio social. Es, en su mayor parte, un descendiente, adaptado para acomodar las sensibilidades pacifistas, del servicio militar. Pero ¿por qué detenerse allí? Una sociedad compleja nos expone constantemente a nuestra propia falibilidad. Ya no podemos considerarnos como seres plenamente realizados que solo necesitan a los demás para transacciones comerciales. Por lo tanto, tal vez a todo adulto se le debe exigir que proporcione algunas horas de servicio comunitario durante el año, en una organización de su elección (tomada de una lista previamente aprobada). Sería ineficiente; muchas de las cosas más importantes en la vida son ineficientes. Sería contrario a la división del trabajo y la especialización; de eso se trataría. La responsabilidad compartida implica a veces romper los muros de la especialización para que podamos aprender sobre la realidad de cada uno.

Se ha vuelto tan rutinario criticar las fallas de los gobiernos comunistas que a menudo incluso olvidamos sus logros.

Aunque la represión y la mano muerta de la burocracia a veces convertían los paisajes culturales e intelectuales de los países comunistas en desiertos de dogmatismo y oportunismo, no siempre fue así. Los países comunistas se esforzaron, por primera vez en la historia, por lograr lo que podríamos llamar «excelencia para las masas».

Las lujosas estaciones de metro de Moscú y San Petersburgo son las encarnaciones más conocidas de este ideal, pero de ninguna manera las más importantes. Otros ejemplos con consecuencias de mayor alcance fueron el acceso asequible a la cultura, tanto para el público como para los artistas, y la educación gratuita hasta los niveles más avanzados. En un momento en que, por ejemplo, EEUU se enfrenta a la realidad de que muchos de sus jóvenes ingresan en el mercado laboral cargados de enormes deudas, a menudo después de obtener una educación apenas útil, es importante recordar que hace medio siglo, países mucho más pobres de lo que es Estados Unidos ahora tenían un compromiso inquebrantable de dar a los hijos de campesinos semianalfabetos la oportunidad de convertirse en físicos nucleares o virtuosos del piano.

Este es otro campo donde la vieja dicotomía entre Estado y mercado no es útil. El modelo soviético de la administración estatal de la cultura era sofocante en el mejor de los casos y, como muchos artistas de la década de 1930 aprendieron, mortífero en el peor de los casos. Pero el fetichismo del mercado también puede ser sofocante. La producción de trabajo cultural, al igual que la producción de conocimiento científico, requiere un equilibrio cuidadoso entre competencia y cooperación, con dosis generosas de intercambio libre y reflexivo. En una palabra, necesita el tipo de responsabilidad compartida tan querida por la tradición socialista.

Vivimos en una era que tiene, en conjunto, los niveles más altos de logros educativos en la historia. Nuestras tecnologías modernas nos permiten transmitir en segundos, a muy bajo costo y en todo el mundo, desde el video más inane hasta los monumentos más grandes de la mente humana. Si podemos crear instituciones y comunidades adecuadas para esta realidad, si podemos desarrollar el compromiso político para apoyarlas, dado que tenemos suficientes recursos económicos para hacerlo, podemos alcanzar niveles de logros culturales e intelectuales hasta ahora inimaginables.

[1] J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», Philosophy and Public Affairs 14/3 (1985), pp. 223-251.

[2] J. Rawls, Teoría de la Justicia, cit., pp. 67-68.

[3] K. Sen, Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation, Oxford, Oxford University Press, 1983.

[4] E. Hobsbawm, Age of Capital: 1848-1875, Nueva York, Vintage Books, 1975 [ed. cast.: La era del capital, 1848-1875, Barcelona, Crítica, 2014].

[5] A. Desroisières, L'argument statistique, París, Presse des mines, 2008.

[6] E. M. Uslaner y B. Rothstein, «The Historical Roots of Corruption: State Building, Economic Inequality, and Mass Education», Comparative Politics 48/2 (2016), pp. 227-248.

[7] K. Polanyi, The Great Transformation, Nueva York, Beacon Press, 2002 [ed. cast.: La gran transformación, Barcelona, Virus, 2016].

[8] B.-C. Han, Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power, Londres, Verso Books, 2017 [ed. cast.: Psicopolítica, Barcelona, Herder, 2014].

[9] F. Hayek, La fatal arrogancia: los errores del socialismo, cit., p. 49.

[10] F. Hayek, Law, Legislation and Liberty, Chicago, University of Chicago Press, 1973 [ed. cast.: Derecho, legislación y libertad, Madrid, Unión Editorial, 2018].

[11] Ibid.

[12] F. Hayek, «The Use of Knowledge in Society», American Economic Review 35/4 (1945), pp. 519-530.

[13] R. Coase, «The Problem of Social Cost», Journal of Law and Economics 3 (1960), pp. 1-44.

[14] A. K. Sen, Rationality and Freedom, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002. H. Putnam, The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004.

[15] J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», Journal of Philosophy 77/9 (1980), pp. 515-572, p. 519.

[16] Aparte de otros muchos méritos, una discusión muy valiosa sobre este punto se encuentra en el libro de Antoni Domenech, El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista, Madrid, Akal, 2019, pp. 102-110.

[17] En ese sentido, las páginas que siguen están cerca en espíritu al trabajo de Erik Olin Wright, Construyendo utopías reales, Madrid, Akal, 2014.

[18] E. Ostrom, Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[19] G. Cohen, ¿Por qué no el socialismo?, Buenos Aires, Katz Editores, 2011.

[20] Ph. Van Parijs, Real Freedom for All, Oxford, Oxford University Press, 1998.

[21] M. Murray y M. Forstater (eds.), The job guarantee and modern money theory, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2017.

[22] A. Atkinson, Inequality: What Can Be Done?, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.

[23] D. Baker, Can Work Sharing Bring the US Workplace into the 20th Century?, CEPR Working Paper, 2018.

[24] W. Lazonick, «The Financialization of the US Corporation: What Has Been Lost and How It Can Be Regained», Seattle University Law Review 36 (2013).

[25] J. Rawls, Political Liberalism, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994 [ed. cast.: Liberalismo político, Barcelona, Crítica, 2019].

CODA

Sin juicio final

Durante más de dos siglos, la tradición socialista ha unido, a veces de manera incómoda, dos líneas de pensamiento: el utópico y el racionalista. Durante la Edad Media, la utopía se hizo histórica: algunos, como los primeros joaquinitas, llegaron a verla como algo que, de hecho, tendría lugar en la historia. Culminando más de doscientos años de transformaciones intelectuales, durante el siglo XVIII en el mundo occidental se desarrolló una visión del mundo que revelaba el orden social como el resultado, no de tradiciones ordenadas por la divinidad, sino de la acción humana, acción que podría ser, y algunos dirían que debería ser, racional e intencional. Cuando estos dos hilos convergieron, en los días de la Revolución francesa, la utopía se politizó.

Ahora vivimos en un punto de inflexión en esa larga historia. La utopía política ya no es sostenible de la misma manera en que se creía. Muchos críticos, que incluso tal vez representen el punto de vista dominante en estos días, creen que las utopías tienen que erradicarse para siempre si hay alguna posibilidad de democracia y civilización.

Hay peligros en esa posición. La democracia y la civilización son construcciones colectivas. Pero los colectivos necesitan algo que los reúna. Algunas alternativas a la utopía, como el llamado de la sangre y la tierra, ya han generado sus propias pesadillas y, a pesar de eso, están disfrutando de renovados

bríos. Ante el auge del etnonacionalismo y el autoritarismo, es posible que algunos liberales lleguen a lamentar la forma en que bailaron en la tumba del socialismo.

De ninguna manera está claro que la democracia y la civilización realmente puedan vivir sin algo como la utopía. Si, siguiendo las invocaciones de un orden espontáneo, simplemente nos retiramos de la esfera pública, ese espacio puede llenarse con otras opciones más odiosas, o puede permanecer vacío. En el segundo caso, si creemos que la sociedad no se mantiene unida por nada, por ningún propósito compartido, por ninguna noción de mutua consideración o de mejora colectiva, si vemos nuestro orden social como otro fenómeno natural, podríamos simplemente dejar de cultivar aquellos valores que hacen posible la sociedad. Sin duda, se puede hacer una defensa intelectual del anarquismo radical. Pero hasta ahora es difícil ver cómo una visión de este tipo podría preservar lo mejor de nuestra era y llevar a un futuro mejor.

Probablemente estamos entrando en una etapa en la que la utopía, habiendo sido primero historizada y luego politizada, ahora puede socializarse. Es decir, no necesita ser simplemente una fuente de autoridad política, sino un espacio donde los ciudadanos se encuentren entre sí como personas morales libres, iguales y falibles. No necesitamos ver la utopía como algo que emite órdenes claras y exige enormes sacrificios. Tal vez podamos verlo como una valiosa presencia en nuestra vida colectiva, pero al mismo tiempo como algo que interpelamos. Las utopías encarnan aspiraciones y valores. Si bien las necesitamos, también podemos involucrarlas en un diálogo constante, usándolas para evaluar nuestras acciones, pero también reflexionando sobre ellas desde el punto de vista de nuestra realidad aquí y ahora.

La utopía y la historia coexisten dialécticamente. La historia genera y da significado a las utopías, las utopías guían acciones que, a su vez, moldearán la historia. El socialismo es una encarnación de esta dialéctica, probablemente la de mayor impacto, mírese como se mire. Nuestros tiempos están generando su propio conjunto de desafíos y, con ellos, nuevas utopías y nuevas herramientas que podemos usar para perseguirlas. Con su orgullosa tradición de defender la libertad, la igualdad y la solidaridad, el socialismo nos señala un camino prometedor. ¿Lo tomaremos?



2030
Institutu Asturies

En junio de 2019, el jurado de la primera convocatoria del **Premio Internacional de Pensamiento 2030**, compuesto por Laura Casielles, César Rendueles, Tomás Rodríguez, Alberto Santamaría y Laura Tuero, decidió por unanimidad premiar el ensayo *Socialismo, historia y utopía* de Luis Fernando Medina Sierra, quien concurrió, como determinan las bases del premio, bajo pseudónimo.

El jurado apreció el modo en que esta obra propone una evaluación rigurosa de las tradiciones socialistas desde la perspectiva de su utilidad para una renovación de los movimientos igualitaristas y emancipadores contemporáneos. En ese sentido, constituye una contribución crucial a la ampliación de los imaginarios políticos actuales, que debería resultar de la máxima relevancia para cualquier persona interesada en afrontar los desafíos sociales de nuestro tiempo a través de una profundización en la democracia.

El Premio Internacional de Pensamiento 2030, convocado por el Institutu Asturies 2030 y Ediciones Akal, nace con la intención de buscar voces que ayuden a problematizar los desafíos más urgentes y ampliamente compartidos de nuestra sociedad. Aspira a visibilizar obras de ensayo enmarcadas en el ámbito amplio de la reflexión humanística sobre cualquiera de las facetas de la vida social, política, cultural y del conocimiento científico, dirigidas a un público amplio y que hagan un esfuerzo de creatividad crítica.

La obra premiada se publicará en las próximas semanas dentro de la colección Pensamiento Crítico de Ediciones Akal. Su autor, Luis Fernando Medina, es profesor en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Carlos III de Madrid.